# مع التفسير الموضوعى للقرآن الكريم

**للدكتور حسن حنفى**

(دراسة تحليلية تقييمية)

# مع التفسير الموضوعى للقرآن الكريم

## للدكتور حسن حنفى

(دراسة تحليلية تقييمية)

د. إبراهيم عوض

مكتبة الشيخ أحمد

منشية الصدر-العباسية-القاهرة

١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م

# بين يَدَيِ الدراسة

فى الصفحات التالية دراسة لكتاب أستاذى د. حسن حنفى المسمى: "التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" (القاهرة/ ٢٠١٨م). وكنت قد دُعِيتُ مِنْ قِبَل الزميل العزيز أ. د. مُحَّد صالحين لإلقاء بحث فى ندوة سوف تعقد قريبا بالقاهرة لمناقشة هذا التفسير بناء على رغبة المؤلف كى يستمع إلى الآراء المختلفة حول عمله. ولكن ما إن شرعت أقرأ الكتاب حتى قر منى العزم على أن أدرسه كله، فكان فصلٌ عن أسلوب الأستاذ الدكتور فى هذا التفسير، وفصلٌ عن منهجه فى تناول القرآن الكريم بغية وضعه فى سياق التفاسير القرآنية،وبخاصة التفاسير الموضوعية منها، ومدى سيره معها فى نفس الخط أو تميزه عنها واستقلاله بطريقته، ثم فصلٌ تناولت فيه بعض القضايا الهامة التى لمسها الأستاذ الدكتور لمسا خفيفا، لكنها أثارت عقلى واستفزتنى لمعالجتها بشىء من التفصيل. والدراسة، كما يرى القارئ، دراسة تحليلية، لكننى كنت فى ذات الوقت حريصا على أن أدلى برأيى فيما كتبه الأستاذ الدكتور. ولا بد أن أصارح القراء الكرام القول بأننى أختلف مع أستاذى الدكتور اختلافا جذريا، لكنه عودنا منذ كنت طالبا من طلابه بأواخر ستينات القرن الماضى بآداب القاهرة على سعة صدره وعدم تبرمه بمن يخالفونه وعلى صراحته التامة فى طرح أفكاره وآرائه دون أدنى مبالاة بما يعتقده أو يراه الآخرون مهما كانت حساسية القضايا التى يدلى برأيه فيها أو موقفه منها. فأنا إذن فى مخالفتى له إنما أستلهم سُنَّتَه، سنة الحرية فى القول وفى التعبير، وهى سنة حسنة درجتُ عليها معه فى محاضراته لنا أيام كنا طلابا فى الجامعة.

وقبل أن نشرع فى تناول الكتاب يحسن أن نقول كلمة سريعة فى التعريف بالأستاذ الدكتور، وإن كان أشهر من نار على عَلَمٍ، مع تضمين هذه الكلمة نصا عنه من أحد من يخالفونه الرأى، ونصا مضادا من أحد من يتفقون معه ويرونه شيئا كبيرا فى عالم الفلسفة والفكر والتأليف. والأستاذ الدكتور حسن حنفى (١٩٣٥م–) هو أستاذ جامعى مصرى حاصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة السوربون برسالتين قضى فى إعدادهما عشر سنوات وقام بترجمتهما إلى العربية ونشرهما عام ٢٠٠٦ م بعنوانى "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل". وكان قد انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين فى المرحلة الثانوية وفى الجامعة، لكنه تحول فكريا وصار يدعو إلى ما يسمى بـ"اليسار الإسلامي"، وهو من أسماء الأضداد، إذ يعمل فى كتاباته بكل طاقته على التشكيك فى مصدر القرآن الكريم الإلهى، وينكر وجود الله واليوم الآخر. وهو فى هذا يجرى فى

نفس اتجاه خليل عبد الكريم، الذى كان يسمى نفسه ومن على شاكلته بـ"اليسار الإسلامى" بينما كل ما يكتبه هو هجوم ناقم على الإسلام: إلهه ونبيه وقرآنه والرجال والنساء الذين آمنوا بدين مُحَمَّد والتفوا حوله وضحوا بالغالى والنفيس وبالروح والمال وراحة البال والأمان. ومؤلفات الأستاذ الدكتور كثيرة منها "التراث والتجديد" و"من العقيدة إلى الثورة" و"من النقل إلى الإبداع" و"من النص إلى الواقع" و"مقدمة فى علم الاستغراب"، والكتاب الذى فى أيدينا. وحصل الأستاذ الدكتور على جائزة الدولة التقديرية عام ٢٠٠٧م.

وقد قرأت مقالا لمحمد إبراهيم مبروك منشور بمجلة "الراصد" الضوئية بتاريخ ١٠ أغسطس ٢٠١٠م تحت عنوان "سلسلة رموز الفكر العلمانى المعاصر ٣– حسن حنفى" يتساءل فى نهايته بعدما طاف سريعا ببعض جوانب نتاجه الفكرى: "ماهو الإبداع العظيم الذى يقدمه الدكتور حسن حنفى فى كل ماسبق؟ وأنا... أتحدث هنا من المنظور الفكرى البحت فلا أجد المسألة إلا عبثا فى عبث. فالرجل لم يفعل شيئا سوى أنه قدم المنظور الماركسى للإسلام ثم حاول بتلفيقات احتيالية براجماتية شديدة الخيبة تقديم كيان فكرى هلامى من شظايا فكرية متناثرة من التراث الإسلامى لايوجد أى انسجام بينها، ولم يحاول هو نفسه العمل على صنع هذا الانسجام، وإن كان هذا أيضا لن يخرجه من دائرة العبث. فهل قيام حسن حنفى بدور البهلوان فى السيرك الفكرى العلمانى من الممكن أن يمنحه قيمة خاصة؟ الواقع أن قيام حسن حنفى بهذا الدور الإبداعى العظيم أهله لأن يمنحه الوزير الفنان فاروق حسنى جائزة الدولة التقديرية لعام ٢٠٠٧".

وعلى الناحية الأخرى هناك مثلا د. محمود مُحَمَّد على، الذى كتب مقالا بعنوان "حسن حنفي– قصة عطاء لا تنتهي" فى "صحيفة المثقف" الضوئية بتاريخ ١٧ ديسمبر ٢٠١٩م ننقل منه الفقرات التالية: "ترجع معرفتى بالدكتور حسن حنفى إلى أواخر ثمانينات القرن الماضى عندما كان يحاضرنا فى السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة فى مادة "مصادر فلسفة العصور الوسطى"بكلية الآداب جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية. وخلال المحاضرات الأولى له أدركت بوعى أننى أمام شخصية متميزة لأستاذ أكاديمى تختلف عن شخصيات كثير من الأساتذة غيره حيث كانت لشخصيته تلك الجاذبية الخاصة والحضور الثرى الذى يقيم بينه وبين تلاميذه جسورًا من المحبة والاحترام والإحساس بالألفة العميقة. ومن هنا كان ذلك التأثير البالغ الذى تركه فينا حسن حنفى، خاصة بعد أن أدركنا أنه يمثل أهم وأبرز المشتغلين المصريين فى الفكر العربى والفلسفة المعاصرة.

وقد وصفه كثير من زملائنا بأوصاف كثيرة، فقال عنه الدكتور مصطفى النشار (فى كتابه: "فلسفة حسن حنفي– مقاربة تحليلية نقدية") بأنه "يعد واحدًا من أهم فلاسفة العالمين العربى والإسلامى الآن بل وربما عبر العصور، فهو صاحب مشروع فكرى مهم ومؤلف موسوعى كبير يذكرنا بالفلاسفة المسلمين الأوائل". كما وصفه النشار أيضًا بالفيلسوف الذى طاف العالم شرقًا وغربًا حاملًا رسالته التنويرية ومبشرًا بها. "إنه الذى أصبح فى كل المنتديات الفكرية العالمية علامة بارزة على أن فى العالم العربى فلاسفة مبدعين ينبغى الاستماع إليهم والمناقشة الفكرية معهم، ويستحق إنتاجهم الفكرى التأمل وتقديم البحوث العلمية والدراسات الأكاديمية حولها".كما وصفه الصديق د. أحمد سالم فقال (فى مقاله المنشور بـ"حفريات" تحت عنوان: "التراث فى فكر حسن حنفي") بأن "حسن حنفى، بما له وما عليه، يمثل حالة خاصة فى تاريخ الثقافة المصرية والعربية. ذلك لأنه الأستاذ الذى إذا دخلتَ أرضه واطلعتَ على ميراثه الفكرى فلن تخرج كما كنت. ذلك لأن حسن حنفى هو الأستاذ الرائد والمفكر الكبير الذى يترك بصماته على ذهنك، ويعلّم فى وعيك. قد نتفق على الاختلاط الواضح فى أعماله بين المعرفى والأيديولوجى، بين المفكر والزعيم، ولكن يُغْفَر له دومًا أنه كان، وما يزال، المفكر المهموم بهموم وطنه على مدار عمره الأكاديمى المديد".

وكان الأستاذ الدكتور قد حاضرنا أنا وزملائى بقسم اللغة العربية بآداب القاهرة عامى ٦٨– ١٩٦٩ و٦٩– ١٩٧٠ فى الفرقتين الثالثة والرابعة فى مادتى "التصوف الإسلامى" و"الفلسفة الإسلامية" على التوالى، وكنت كثير الاختلاف مع سيادته، إذ كان يقول الشىء عازيا إياه إلى الغزالى مثلا أو ابن رشد، فأذهب أنا إلى مكتبة الجامعة فأقرأ ما قاله العالمان المذكوران فى الكتب التى أشار إليها الأستاذ الدكتور فأُلْفِيهما يقولان عكس ما يقول الأستاذ الدكتور، فآتى فى المحاضرة التالية وأرفع يدى وأقول له ذلك. وكان، والحق يقال، واسع الصدر فلا يرفض أن أتكلم رغم أنه يعرف أنى سأخالفه، ولم يكن يبدو عليه الضيق ولا كان يغضب. زد على ذلك أنى فى ورقة الامتحان كنت أتبنى رأيا مخالفا لرأيه فى الموضوعات التى يسألنا فيها. بل لم أكن أجيب من كلامه بل ألخصه ثم أكر عليه بالمناقشة والتفنيد، وحين تظهر النتيجة أجد أنه لم ينتقم منى بل أعطانى أعلى تقدير كان يعطيه فى المادة فى كل من العامين المذكورين.

وكانت محاضراته تحتشد بالطلاب، وذلك لسببين: فهو يملى ولا كتاب له، ومن ثم كان لا بد من حضور الطلاب حتى يكتبوا وراءه ما سوف يقرأونه ويؤدون الامتحان فيه. والسبب الثانى

حيوية محاضراته، إذ كان يدلى بآراء تختلف عما نعتقده ونؤمن به، ويقول ذلك بذرابة لسان لم أُلْفِها لدى غيره، ضاربا أمثلة ضاحكة أحيانا ودون أن يبدو عليه أنه يمزح. ومن ذلك أنه كان يتكلم ذات مرة عن الجدل عند هيجل وماركس، فقال: أما الجدل عندنا فمثل "أنا والعذاب وهواك". قالها جادا وبسرعة دون أن يتوقف إزاءها. لكل هذا كنا نحب حضور محاضراته. وهذه شهادة حق أدلى بها رغم اختلافى الحاد بل الجذرى مع سيادته لا حين كنت طالبا لديه بل فى الكتاب الحالى أيضا. فهذه نقرة، وتلك نقرة أخرى. ومن يومذاك وأنا كلما وردت سيرة الأستاذ الدكتور أمامى أو على لسانى سارعت فقلت هذا الذى أثبتُّه هنا، فذلك حقه.

# تفسير د. حسن حنفى بين كتب التفسير

والتفسير الذى بين أيدينا للأستاذ الدكتور اسمه "التفسير الموضوعى للقرآن الكريم"، وصدر فى القاهرة عام ٢٠١٨م دون ذكر لأى دار نشر، ويقع فى نحو ١١٠٠صفحة من القطع الكبير، وكل صحفة مقسمة قسمين: العلوى كلام الأستاذ الدكتور، والتحتانى، وهو الهامش، يحتوى على الآيات القرآنية التى يتناولها سيادته بالتفسير فى النصف العلوى، وهى مكتوبة بخط أصغر من خط المتن. وقبل أن نتناول الكتاب بالدراسة علينا أولا أن نسكّنه بين كتب التفسير التى تتسمى بنفس التسمية والتى شاعت فى العقود الأخيرة ونسكّن أيضا هذا اللون من التفاسير بين مناهج التفسير الأخرى حتى تتبين طبيعة عمل الأستاذ الدكتور.

وأول ما يلاحظه المطلع على المكتبة القرآنية أن كتب التفسير تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا: فبعضها تام، أى يتناول تفسير القرآن كله لا يترك منه شيئا. وبعضها لا يتناول بالتفسير إلا بعض القرآن فقط مع تفاوت هذا البعض: فمن المفسرين من قام بتفسير سورة أو بضع سور أو آيات من هنا وهناك. كذلك تختلف الكتب التى تتعرض لشرح القرآن باعتبار آخر: فمنها الموجز، ومنها المبسوط، ومنها الوسط بين هذا وذاك. ونبدأ بالموجز، وهو نوعان: الأول، وهو التفاسير التى لم تتناول القرآن كله آية آية، بل اكتفت بما رأى مؤلفوها أنه هو وحده الذى يحتاج إلى شرح. وهى كتب غريب القرآن، التى أخذ مؤلفوها على عاتقهم تقديم شرح لما رأوا أنه بحاجة إلى الشرح والتوضيح من ألفاظ القرآن المجيد، مركزين عادة على التفسير اللغوى، فلا نحو ولا صرف ولا بلاغة ولا أسباب نزول ولا ناسخ ومنسوخ ولا تعرُّض لما تحتويه السورة أو الآية من قضايا فقهية أو عقيدية إلا فى الندرة... ويقوم ترتيب الكلمات القرآنية فى هذه الكتب إما على ترتيبها فى السور سورة وراء سورة، وإما على نظام الألفباء. وثَمَّ لون آخر من تفسير القرآن ينتمى إلى هذا النوع أيضا، وتمثله طائفة من الكتب تسمى: "كتب معانى القرآن". وهى كتب تُعْنَىَ بتفسير ما يراه مؤلفوها محتاجا إلى التفسير من آيات كل سورة على نحو موجز. أما ما لا يرونه محتاجا إلى ذلك فإنهم يتجاوزونه ولا يلتفتون له. وهذا الشرح لا يقف عند المفردات كما هو الحال فى كتب "غريب القرآن"، بل يشمل الجمل والعبارات والتراكيب والصور البلاغية. وفى العادة لا تلفتت تلك الكتب إلى أسباب النزول ولا إلى الناسخ والمنسوخ ولا القضايا الكبيرة التى تتضمنها السورة.

وهناك تفاسير متوسطة. وبطبيعة الحال ثم تفاوت بين هذه التفاسير فى درجة الوسطية. أما مبسوطات التفسير فلدينا على سبيل المثال تفسير الطبرى، وتفسير الطبرسى، وتفسير الرازى، وتفسير القرطبى، وتفسير ابن عطية، وتفسير أبى حيان، وتفسير ابن كثير، وتفسير الشوكانى، وتفسير الآلوسى، وتفسير المنار، و"الجواهر فى تفسير القرآن الكريم" لطنطاوى جوهرى، وتفسير الطاهر ابن عاشور، و"تفسير الميزان" للطباطبائى، وتفسير الشنقيطى، وتفسير سيد قطب، و"التفسير القرآنى بالقرآن" لعبد الكريم الخطيب، و"التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" لسميح عاطف الزين. وما قلناه عن وجود تفاوت بين التفاسير المتوسطة فى درجة الوسطية نقوله هنا أيضا عن التفاسير المطولة، فليست كلها سواء فى الطول.

والغالب على تفاسير القرآن الكاملة أن يتناول المفسر الكتاب الكريم سورة بعد سورة، والسورة آية بعد آية، أو عبارة بعد عبارة، وربما كذلك كلمة بعد كلمة، كل ذلك فى خط مستقيم حتى ينتهى من السورة فالتى بعدها فالتى بعدها... وهكذا دواليك إلى أن يفرغ من تفسير القرآن كله. ويسمَّى هذا التفسير بـ"التفسير التجزيئى". وهذا هو الأسلوب الذى يجرى عليه الطبرى والزمخشرى والنسفى والخازن والبغوى وابن كثير والجلالان ورشيد رضا والطاهر بن عاشور... وهكذا، وإن كانت هناك بطبيعة الحال تنويعات داخل هذا الإطار الكلى.

وفى تفسير السيوطى (ت ٩١١ هـ) المسمَّى بـ"الدر المنثور فى التفسير بالمأثور" يقابلنا منهج آخر، إذ يكتفى ذلك العالم الكبير فى تفسيره بإيراد الأحاديث والآثار التى جاءتنا عن النبى الكريم ﷺ وصحابته وتابعيهم لا يخرج عن ذلك، سائقا تلك الروايات واحدة بعد الأخرى دون أن يصنع شيئا آخر. بل إنه، كما ذكر د. مُحَمَّد حسين الذهبى، لم يهتم بتحرى الصحة فيما جمع من روايات، فخلط الصحيح والمعلول. أما الشوكانى (ت ١٢٥٠هـ) فيمزج فى طريقته بين منهج السيوطى فى إيراد الآثار والروايات وبين منهج المفسرين الآخرين الذين يتناولون ما فى النص الذى يفسرونه من لغة وفقه وقراءات وجدال كلامى وتاريخ وما إلى هذا، مستشهدا بالشعر على ما يقول كلما دعت الحاجة. وهو يورد تلك الروايات فى موضعين: الأول فى مطلع السورة، إذ يأتى بما جاء عنها من روايات تتعلق بمكيتها أو مدنيتها وسبب نزولها وما يمكن أن يكون فيها من ناسخ ومنسوخ والفضائل التى تُعْزَى لها وأسمائها. والموضع الثانى عندما ينتهى من تفسير مجموعة الآيات التى يتعرض لها، إذ هو لا يقف بكل آية بالضرورة على حدة كما يصنع معظم المفسرين، بل يورد فى

كل مرة طائفة من الآيات التى تتناول فكرة واحدة. وفى هذه الحالة نراه يذكر أيضا الروايات والآثار التى وردت فى آيات القسم الذى فرغ لتوه منه.

ومما سبق يتبين لنا أن الطريقة التى يتبعها عموم المفسرين من أقدم العصور حتى الآن هى الطريقة التى تتناول القرآن سورة سورة، وآية آية أو مجموعة بعد مجموعة من الآيات فى خط مستقيم إلى أن ينتهى المفسر من السورة فيشرع فى غيرها. ولم يحاول أحد منهم، فيما نعلم، أن يدرس بناء السورة كلها فى وحدة واحدة، إلى أن جاء سيد قطب فاجتهد فى أن يعثر فى كل سورة على البناء الذى ترتبط فيه أقسام السورة بعضها ببعض وتصبح وحدة واحدة. ذلك أنه، لدن تفسيره لأية سورة، يبدأ بمقدمة طويلة بعض الشيء يجول فيها مع موضوعاتها المختلفة محاولا الربط بينها ومبرزا الجو الذى يسودها، والمحور الذى تدور عليه من أولها إلى آخرها. فإذا فرغ من هذه المقدمة شرع فى تفسير السورة عندئذ، إلا أنه لا يتناولها آية آية كأنها حبات المسبحة كما تفعل الغالبية الساحقة من المفسرين، بل يتناولها مجموعة مجموعة من الآيات بحيث تشكّل كل واحدة من هذه المجموعات موضوعا كاملا. أى أنه إذا كان المفسرون الآخرون يتناولون القرآن آية آية، فإذا زادوا على ذلك فإنما ليتناولوا تفسير عدة آيات معا، فإن سيد قطب لا يكتفى بهذا، بل يمد يده فى أعماق السورة محاولا أن يستخرج سرها المكنون الذى يؤلف بين آياتها رغم ما قد يبدو للنظرة العجلى من تفككها. وبعد أن يستعرض موضوعات السورة المختلفة مبرزا بعض ما فيها من الجمال إبرازا سريعا يقسمها عدة أجزاء، مسميا كل جزء منها: "حلقة أو شوطا أو جولة أو درسا"، وواقفا عند كل حلقة يطيل التأمل فيها، ويستبطن معانيها، ويتذوق حلاوتها آية آية، وكلمة كلمة كلما عن له ما يوجب ذلك، رابطا بين الكلمات فى الآيات، والآيات فى الحلقات، حتى لتبدو السورة عنده فى النهاية بناءً فكريا وفنيا متماسكا. وكثيرا ما يهتم بإبراز التناسق الفنى بين أجزاء السورة كلها، والجو النفسى الذى يهيمن عليها جميعا.

وقد نوافق بعد ذلك مفسرنا الكبير أو نختلف معه فى هذا أو ذاك، بيد أنه لا يمكننى المماراة فى أنه، فى حدود علمى، هو المفسر الوحيد الذى يعتمد هذا المنهج فى تفسيره للقرآن الكريم. صحيح أن بعضا من المفسرين القدماء كانوا يضعون نصب أعينهم، وهم يفسرون كل سورة، أن يربطوا كل آية فيها بالآية التى تليها... إلى آخر السورة، وقد يشيرون إلى الموضوع الرئيسى الذى تدور عليه، مع حرصهم على أن يظهروا تناسُبها مع السورة السابقة عليها، ثم تناسُب السورة اللاحقة بها معها أيضا، لكن أيا منهم لم يصنع ما صنعه سيد قطب من نظرته العامة

إلى السورة كلها على أنها بنية واحدة من ناحية مضمونها الفكرى وجوها النفسى جميعا، وأنها تدور حول محور واحد ينتظمها من أولها إلى آخرها، وأنها إذا قُسِّمَتْ فإلى أشواط متتابعة يتصل أحدها بالآخر كما رأينا فى النص السابق، ولا كان يشير، إذا أشار، إلى موضوع السورة كلها بهذا التفصيل الذى نجده هنا. وهو أمر طبيعى، فقد تطور الفكر والذوق والنقد الأدبى على مدى تلك القرون تطورا كبيرا.

وأشهر هؤلاء المفسرين الذين كانوا يعملون على ربط آيات السورة بعضها ببعض هو الإمام البقاعى (ت ٨٨٥ هـ) صاحب التفسير المسمى: "نَظْم الدُّرَر فى تناسب الآيات والسور". والبقاعى فى هذا التفسير حريص على ربط كل آية بالتى قبلها، وعلى ربط السورة بالسورة التى تسبقها والسورة التى تليها. إلا أنه ربط جزئى لا ينظر نظرة فوقية شاملة إلى السورة كلها بحيث نبصر خطوطها العامة وترابُط تلك الخطوط بعضها ببعض، كل ذلك فى ظل جو نفسى يسود السورة كلها من مبدئها إلى ختامها، فضلا عن الأسلوب الأدبى المترقرق الذى يصوغ به سيد قطب تفسيره، وفضلا عن التذوق القائم على التحليل والانطباع معا الذى يلجأ إليه سيد قطب فى التعبير عن أحاسيسه ومواجده تجاه النص القرآنى، مما لا وجود له عند البقاعى ولا عند أى مفسر قديم ممن اطلعنا على تفسيرهم، وهم ليسوا بالقليل.

إلا أن للإمام الشوكانى رأيا فى قضية تناسب الآيات ذَكَره عند تفسيره لقوله تعالى من سورة "البقرة": "والذين كفروا وكذَّبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"، إذ اتهم من يفعل ذلك فى عقله وعقيدته. وهذا تشدد من الشوكانى لا مسوغ له البتة، فهو للأسف يضيّق الأمر دونما داع، إذ المسألة إنما هى مسألة ذوق لكلام الله العزيز. وإذا كان بعض المفسرين يَرَوْن أن آيات سورة ما ليست مترابطة، فقد يرى غيرهم أنها يمكن أن تكون. والعبرة حينئذ بمدى قدرتهم على إثبات ما يقولون دون اعتساف أو شطط. وأقصى ما يمكن أن يصنعه من يرى فى الأمر شططا أو اعتسافا أن يرفض ذلك. وإنه لمن الصعب علىّ أن أجد وجها لهذا الهجوم الشديد الذى يقوم على التشكيك فى عقل من يحاول ذلك وعقيدته، إذ القضية إنما هى قضية تذوق أسلوبى لا قضية اعتقاد إيمانى، مع احترامى الشديد للعالم الجليل رحمه الله، علاوة على أن كثيرا مما قاله العلماء فى ذلك هو، على أقل تقدير، كلام لا يخلو من وجاهة.

وإلى جانب أشكال التفسير ومناهجه التى مر الحديث عنها هناك لون آخر منها لا يقف لدى كل كلمة أو لدى كل عبارة أو لدى كل آية أو حتى لدى كل مجموعة آيات داخل السورة

كالذى رأيناه فى التفسير التجزيئى، بل يتناول القرآن حسب موضوعاته المختلفة، كموضوع الألوهية مثلا أو موضوع يوم القيامة أو موضوع القضاء والقدر أو موضوع الحساب الأخروى أو موضوع العلم أو موضوع الرِّدّة أو موضوع الجنس والحب أو موضوع الحدود...إلخ. ويسمَّى هذا: "التفسير الموضوعى". وتكمن أهمية هذا الفرع من فروع التفسير فى أنه يخرج بنا من نطاق الجزئية، التى قد يكون من شأنها تغييم نظرتنا إلى القرآن الكريم فلا نتنبه إلى رؤيته العامة فى القضايا المختلفة، إلى نطاق الكلية التى تعين على الرؤية الشاملة المحيطة بكل جوانب الموضوع، وهى بكل يقينٍ رؤية أفضل وأوضح وأعمق. ومثالا على ذلك أشير إلى انقسام المتكلمين بشأن قضية الجبر والاختيار: فمنهم من جَبَّر، ومنهم من خَيَّر. والسبب هو اقتصار كل فريق على طائفة من الآيات القرآنية التى توافق نظرته. ولو أن كلا من الفريقين حشد الآيات جميعها التى تتعرض لتلك القضية ووضعها تحت عينيه وأمعن فيها النظر لكان أحجى أن يصيب وجه الحق. وليس معنى هذا أن التفسير الجزئى قليل الشأن، إذ الواقع أن التفسير الموضوعى لا يستطيع أن ينهض إلا إذا سبقه تفسير الآيات تفسيرا جزئيا، فهما إذن متكاملان لا متعارضان.

وقد يظن بعض الظانّين أن هذا اللون التفسيرى لم يكن له وجود لدى القدماء. إلا أن مثل هذا الظن لا أساس له فى واقع الأمر، إذ هناك كتب ودراسات كثيرة تتناول هذا الموضوع أو ذاك من القرآن الكريم، وبعض هذه الموضوعات يتعلق بالأسلوب، وبعضها يتعلق بالمضمون: فمن ذلك مثلا كتاب "التبيان فى أقسام القرآن" لابن قيم الجوزية، وكذلك ما كتبه السيوطى فى نفس هذا الموضوع فى كتابه: "الإتقان فى علوم القرآن". ومن هذا اللون أيضا "الجُمَان فى تشبيهات القرآن" لابن ناقيا البغدادى، و"مُفْحِمات الأقران فى مُبْهَمات القرآن". وتحت عنوان "أمثال القرآن" ألف كل من القواريرى ونفْطوَيْه وابن الجُنَيْد الإسكافى والنيسابورى والماوردى وابن القَيِّم كتابا. وعندنا أيضا الكتب والرسائل الخاصة بموضوع "إعجاز القرآن" كالذى ألفه الرُّمّانى والجُرْجَانى والخطّابى والباقلانى. ولابن قتيبة كتاب فى موضوع بعينه يتصل بالقرآن الكريم هو كتاب "تأويل مشكل القرآن". ومثله "كتاب المُشْكِلَيْن"، أى مُشْكِل القرآن ومُشْكِل السُّنّة، لابن العربى، وكتاب "وضح البرهان فى مُشْكِل القرآن " للغزنوى. ومن تلك الكتب "إصلاح الوجوه والنظائر فى القرآن الكريم" للدامغانى، و"نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر" لابن الجوزى، و"الأشباه والنظائر فى الألفاظ القرآنية" للثعالبى. وينبغى ألا ننسى أن أبحاث القضاء والقدر، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب وغير ذلك مما تعج به كتب الفِرَق والملل والنحل،

وهى الأبحاث التى تتكئ على آيات الكتاب المجيد، إنما تنتمى فى الواقع إلى هذا الحقل من التفسير، أى التفسير الموضوعى. ومثلها فى ذلك كتب "علوم القرآن".

وثَمَّ كتابان يلفتان الانتباه هنا بقوة، ألا وهما كتاب السيورى (ت ٨٢٦هـ) فى تفسير آيات الأحكام، وكتاب "أحكام القرآن" للشافعى من جمع البيهقى. فكل ما تقدم ذكره من الكتب إنما يتعرض لموضوع محدود واحد أو موضوعين مثلا من كتاب الله، لكنها لا تتعرض لموضوع كبير شامل كموضوع الفقه. وهذه بعض أبواب كتاب السيورى نسوقها لتوضيح ما نقول: "الطهارة، أحكام الصلاة، أحكام الصوم، أحكام الزكاة، أحكام الـخُمْس والأنفال، أحكام الحج، أحكام الجهاد، أحكام الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، المكاسب، البيع، الدين، الرهن، الضمان، الصلح والإجارة، الشركة، المضاربة، الإيداع، العاريّة، السبق والرماية، الشُّفْعة، اللُّقْطة، الغصب، الإقرار، الوصية، العتق، النكاح، الطلاق، النذر، العهد، اليمين، المطاعم والمشارب، المواريث، الحدود، القضاء والشهادات، القِصَاص". ومثل كتاب السيورى فى ذلك كتاب "أحكام القرآن" الذى جمعه البيهقى من كتب الشافعى فى الأصول والأحكام ورتبه على أبواب الفقه كما سبق التنويه.

أما فى العصر الحديث فقد وضع مثلا سيد قطب كتابيه: "التصوير الفنى فى القرآن" و"مشاهد القيامة فى القرآن". وللدكتور شكرى مُحَّد عياد دراسةٌ جِدُّ قريبةٍ من الكتاب الأخير عن "يوم الدين والحساب فى القرآن". كما كتب د. مُحَّد عبد الله دراز "الأخلاق فى القرآن"، وهى الرسالة التى حصل بها على الدكتوريّة من فرنسا، ثم نقلها بعد ذلك إلى العربية. وثم كتاب لمحمد عزة دَرْوَزَة فى سيرة الرسول كانت نقطة انطلاقه فيه آيات القرآن الكريم التى تتحدث عن الرسول أو تتصل به وبحياته وشخصيته. ومن الآثار العلمية للشيخ محمود شلتوت كتاب بعنوان "منهج القرآن فى بناء المجتمع". ولعبد الوهاب حمودة كتاب عنوانه: "القرآن وعلم النفس". ومن مؤلفات العقاد: "الإنسان فى القرآن الكريم" و"المرأة فى القرآن" و"الفلسفة القرآنية" و"التفكير فريضة إسلامية". ولمحمد عبد السلام أبو النيل "بنو إسرائيل فى القرآن الكريم". وبالمثل للدكتور سيد رزق الطويل "بنو إسرائيل فى القرآن". ولراشد البراوى كتابا "القرآن والنظم الاجتماعية" و"التفسير القرآنى للتاريخ". ولإبراهيم هاشم الفلالى كتاب "لا رِقّ فى القرآن". وللدكتور أحمد أحمد بدوى كتاب "من بلاغة القرآن". وللدكتور عبد العظيم المطعنى كتاب ضخم فى "التفسير البلاغى للاستفهام فى القرآن الكريم". وللدكتور عفت مُحَّد الشرقاوى كتاب "بلاغة العطف فى القرآن

الكريم". وللدكتور بكرى شيخ أمين "التعبير الفنى فى القرآن". ولكاتب هذه السطور كتاب بعنوان "القرآن والحديث– مقارنة أسلوبية".

وهناك عدد من البحوث والدراسات تدور حول القصة القرآنية أشهرها كتاب الدكتور مُحَمَّد أحمد خلف الله عن "الفن القصصى فى القرآن الكريم"، و"قصص القرآن" لمحمد جاد المولى وزملائه، و"قصص الأنبياء" لعبد الوهاب النجار، و"القصص القرآنى فى منطوقه ومفهومه" لعبد الكريم الخطيب، و"القصة فى القرآن الكريم" للدكتورة مريم السباعى، و"البيان القصصى فى القرآن الكريم" لإبراهيم عوضين، و"التربية الإنسانية فى القصص القرآنى" لعبد المحسن قاسم البزاز. وهناك دراسات متعددة خاصة بالنحو القرآنى بالذات دون النحو بوجه عام. ولعبد الرزاق نوفل: "دنيا الزراعة والنبات وما فيها من آيات"، و"الإعجاز العددى للقرآن الكريم". ومثل هذين الكتابين الأخيرين كثير من الكتب والأبحاث المختصة بتفسير الآيات القرآنية التى لها اتصال بالعلوم الحديثة. ولصاحب هذه الدراسة التى فى يد القارئ كتاب بعنوان "مصدر القرآن" خصصتُ الباب الثانى منه لدراسة ثلاثة موضوعات قرآنية محددة هى ما تدل عليه الآيات القرآنية من علم إلهى شامل، وما يترقرق فيها من روح إلهى مفارق يعلو فوق الضعف البشرى ولا تنعكس فيه أفراح الرسول وأحزانه، وكذلك ما تظهره الدراسة المقارنة مع الديانات السابقة من أنه لم يتأثر بأى منها، بل كانت له شخصيته الطاغية المهيمنة الدالّة على أنه من لَدُنْ حكيم خبير. وهناك دراسات مستقلة أخرى عن الحيوان مثلا أو الرحمة أو التقوى أو الحرب أو المال أو المسؤولية الفردية أو العدل أو الجهاد أو البعث أو الآخرة أو الملائكة أو الرسل السابقين أو الكتب السماوية الأخرى فى القرآن الكريم.

وفى النهاية لا ينبغى أن يغيب عن بالنا لون من المؤلفات له أقوى الاتصال بالتفسير الذى نحن بصدده، ألا وهو المعاجم الموضوعية الخاصة بالقرآن الكريم، ومنها على التمثيل معجم المستشرق جون لابوم: "تفصيل آيات القرآن الكريم"، و"الترتيب والبيان عن تفصيل آى القرآن" لمحمد زكى صالح (الذى لم يكتف بهذا، بل أضاف إلى كثير من النصوص القرآنية التى يوردها فى أى موضوع من الموضوعات معانى المفردات التى يرى أنها بحاجة إلى شرح، جامعا بين الحسنيين، ومازجا الطريقتين: طريقة الكتب الخاصة بغريب القرآن، وطريقة الكتب التى تصنف الآيات حسب موضوعات القرآن)، و"تبويب آى القرآن من الناحية الموضوعية" للدكتور أحمد إبراهيم مهنا، و"الجامع لمواضيع آيات القرآن الكريم" لمحمد فارس بركات، و"دليل الباحثين فى الموضوعات

القرآنية" لمحمد محمود، و"المعجم الموضوعى لآيات القرآن الكريم" لصبحى عبد الرءوف عصر، و"الفهرس الموضوعى لآيات القرآن الكريم" لمحمد مصطفى مُحَّد، و"المعجم المفهرس لمعانى القرآن العزيز" لمحمد بسام ورشدى الزين. وهذه المعاجم من شأنها تسهيل عملية التفسير الموضوعى للقرآن المجيد لأنها توفر للمفسر آيات كل موضوع فى مكان واحد، فتغنيه عن البحث عن تلك الآيات. وأخيرا ننهى هذه الفقرة بإيراد بعض رؤوس الموضوعات التى ذكرها مُحَّد زكى صالح فى كتابه: "الترتيب والبيان"، وهى "التوحيد، أسماء الله الحسنى، مفاتيح الغيب، القضاء والقدر، غرائز النفس، مُحَّد رسول الله ﷺ، الهجرة من مكة إلى المدينة فى أول الإسلام، الوحى، الدين السماوى واحد، باب التوبة، باب الخمر والميسر، باب المعاينة والمراهنة، باب الحدود والقصاص، باب الأيمان وكفاراتها..." إلى عشرات أخرى مماثلة من تلك العناوين.

لكن ينبغى، بعد هذا كله، أن ننتبه إلى أمرين: الأول أن وجود دراسات تنتمى أو يمكن أن تنتمى، على نحو أو على آخر، إلى التفسير الموضوعى شىء، ووجود هذا المصطلح شىء آخر. فالمصطلح هو ابن العقود الأخيرة، لم يُعْرَف قبل ذلك. كما أن مفهوم هذا التفسير لم يكن واضحا فى أذهان العلماء، بل كانت أبحاثهم ودراساتهم القيمة فى هذا الميدان أشبه بمن يتنفس، لكنه لا يلقى بالا إلى عملية التنفس ذاتها ولا يضع فى ذهنه كيف تتم ولا يفكر فى الوقوف أمامها ودراستها علميا. إنما هو يمارسها بالسليقة. والبشر يتنفسون منذ أن خلقهم الله، لكنهم لم يفكروا فى أن يجعلوا هذه العملية موضوعا من موضوعات الدراسة إلا بعد ظهورهم على وجه البسيطة بدهور ودهور ودهور، أما قبل ذلك فكانوا يمارسون التنفس وحَسْب. وفرق كبير بين ممارسة الشىء وبين وضوح مفهومه فى الذهن وإخضاعه للدراسة واستعمال مصطلح علمى له...إلخ. كذلك لم يكن هناك تفسير كامل للقرآن يتناول كل الموضوعات التى يشتمل عليها كتاب الله أو معظمها أو عددا كبيرا منها.

هذا، وللدكتور عبد الستار فتح الله سعيد دراسة عن التفسير الموضوعى للقرآن الكريم عنوانها: "المدخل إلى التفسير الموضوعى" صدرت عام ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م عن "دار الطباعة والنشر الإسلامية"، وهى تبدأ بمبحث نظرى يستغرق نحو مائة صفحة، أما الصفحات الباقية التى تشارف المائتين فتطبيق لما قاله فى الجزء النظرى. وقد درس فى الجزء التطبيقى خمسة موضوعات هى "الوحدانية والتوحيد" و"المَعِيّة فى القرآن الكريم" و"التبعيّة فى القرآن الكريم" و"العلم والعلماء فى القرآن" و"الآخرة ومشاهدها فى القرآن". ورغم إرجاعه التفسير الموضوعى إلى العهد النبوى

ذاته على اعتبار أن القرآن يحيل فى كثير من آياته إلى ما قاله فى آيات أخرى سابقة، مثلما أن الرسول عليه السلام كان أحيانا ما يحيل فى تفسير ما يتناوله من آيات إلى آيات قرآنية أخرى، فإنه يعود بعد بضع صفحات فيسميه بـ"هذا الفن التفسيرى الجديد"، ساردا العوامل التى يراها مسؤولة عن ظهوره فى عصرنا هذا. ولو أنه نوه إلى أن ذلك النوع من التفسير، وإن لم يكن مجهولا من قبل، فإن التأصيل له ووضع مصطلحات خاصة به شىء جديد تماما، كما أنه لم يصلنا عن علمائنا القدامى تفسير موضوعى كامل أو شبه كامل للقرآن المجيد، لكان أحجى به وأسلم، وأقمن أن يمنعه من الوقوع فى هذا التناقض. أما ما أشار إليه من تفسير موضوعى منذ عصر النبى فهو أشبه بأن يكون بذورا لما نسميه الآن بـ"التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" ليس إلا. وبالمثل فإن هذا الاصطلاح لم يكن معروفا من قبل على الإطلاق. ومع ذلك فإن كتاب الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد هو من الكتب المبكرة فى هذا الميدان، وإن كان قد سبقته كتب أخرى من هذا اللون ذكر هو بعضها بين مراجعه، مثل كتاب "محاضرات فى التفسير الموضوعى" لفوزى السيد عثمان، و"الوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم" للدكتور مُحَمَّد محمود حجازى، و"البداية فى التفسير الموضوعى" للدكتور عبد الحى الفرماوى، و"التفسير الموضوعى للقرآن" للدكتور مُحَمَّد السيد الكومى.

وقد عرّف الأستاذ الدكتور التفسير الموضوعى بقوله: "هو عِلْمٌ يبحث فى قضايا القرآن الكريم المتحدة معنًى أو غايةً عن طريق جمع آياتها المتفرقة والنظر فيها على هيئة مخصوصة، بشروط مخصوصة، لبيان معناها واستخراج عناصرها وربطها برباط جامع". كما بين أهميته فى تأكيد إعجاز القرآن الكريم بطريقة تناسب العصرالحديث من خلال إبراز التوافق والتناسق بين موضوعاته الكثيرة التى كانت تنزل مُنَجَّمَةً على مدار بضع وعشرين سنة مع وجازة لفظه، وكذلك فى الوفاء بحاجة هذا العصر إلى الدين لأن ذلك الضرب من التفسير يقدّم للبشرية حلولا لمشكلاتها النفسية والاجتماعية ومعضلاتها الأخلاقية والاقتصادية مما لا يمكن أن يتحقق إلا بدراسات علمية جادة لموضوعات القرآن. ثم هناك أيضا تأصيل الدراسات القرآنية والعلمية لأن تصنيف الآيات القرآنية الكريمة حسب موضوعاتها وتفسيرها على هذا النمط، مع إحصاء الألفاظ واستقصاء المعانى وتتبع تعدد الدلالات القرآنية فى مواضعها وموضوعاتها، من شأنه المساعدة فى بلورة علوم قرآنية جديدة وتأصيلها ودفعها نحو الاكتمال. كذلك ينبغى ألا ننسى دور هذا التفسير فى تصحيح مسار الدراسات الدينية والعربية القائمة الآن وضبطها على معايير قرآنية جامعة.

أما ناصر مكارم الشيرازى فله كتابان: الأول من عشرين مجلدا، واسمه "الأمثل فى تفسير كتاب الله الـمُنْزَل"، والثانى من عشرة مجلدات، وعنوانه: "نفحات القرآن"، وكلاهما فى التفسير الموضوعى للقرآن العزيز. وسنقف قليلا أمام الأخير، فنلاحظ أنه قد أصَّل فى مقدمته لهذا اللون من التفسير، ثم قَفَّى على ذلك بتناول عدد غير قليل من موضوعات القرآن. وننظر فى المجلد السادس مثلا، وهو خاص بـ"المعاد"، فنُلْفِى فهرسه يجرى على النحو االتالى: "المقدمة. منازل الآخرة. أشراط الساعة. ظهور علامات القيامة. اقتربت الساعة. يوم تأتى السماء بدخان مبين. العلامات التى تنذر بنهاية هذا العالم. تلاشى الجبال. انفجار البحار. الزلزال العظيم المدمر. ذهاب ضوء الشمس والقمر والكواكب. انشقاق الاجرام السماوية. علامات بدء القيامة. نفخة الصور. نفخة الموت ونفخة الحياة. ما المراد بـ "نفخة الصور" أو صرخة الموت والحياة؟ تأثير الأمواج الصوتية على الإنسان وسائر الموجودات. إجابات حول نفخة الصور. ما الفاصلة بين النفختين؟ فلسفة نفخة الصور. كتاب الأعمال. الكتاب الذى يتكلم. كتب فى عِلِّيِّين وأخرى فى سِجِّين. الملائكة المراقِبون. كتاب صحيفة الأعمال. كتاب الأعمال فى اليمين أو فى الشِّمال. كتاب أعمالنا أمام أنظار الجمع. ماهية كتاب الأعمال. فلسفة كتاب الأعمال. أقسام كتب الأعمال. خصائص كتاب الأعمال. تجسيد الأعمال. يومئذ يرى كلٌّ عملَه. استيفاء الأعمال يوم القيامة. جزاؤكم هو أعمالكم. ذكر تجسم الأعمال فى الروايات الإسلامية. تجسم الأعمال فى منطق العقل. تجسد أخلاق وسجايا الانسان. محكمة الشهود والميزان والحساب..." إلخ.

وهناك مقال لحسام تمام فى موقع "إسلام أون لاين.نت: www.islamonline.net" بعنوان "الشيخ تعيلب صاحب فتح الرحمن فى تفسير القرآن" ذكر فيه أن الشيخ قد أصدر سلسلة من الكتب تسمى: "تفسير القرآن حسب مطالبه" التزم فيها منهج التفسير الموضوعى للقرآن الكريم بحسب موضوعاته، وقدم فيها سبعة كتب هى بالترتيب "آيات الإيمان بالله، وآيات الإيمان بالملائكة، وآيات الإيمان بالكتب، وآيات الإيمان بالرسل، وآيات الإيمان بالآخرة، وآيات الحجة على المشركين بالله، وآيات الحجة على الكافرين بالملائكة". وقد وصفها الباحث بأنها سلسلة مبسطة واضحة التزم فيها صاحبها منهج الوحدة الموضوعية فى التفسير.

وثَمَّ كتب أخرى فى هذا المجال نذكر منها "التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" لسميح عاطف الزين، و"التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" للدكتور مُحَّد سعدى فرهود، و"التفسير الموضوعى لآيات الملائكة فى القرآن الكريم" و"التفسير الموضوعى للآيات القرآنية المتعلقة

بوجوب الإيمان بالأنبياء والرسل" لعبد العزيز الدردير موسى، و"دراسات فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" للدكتور زاهر عواض الألمعى.

وللشيخ مُحَمَّد الغزالى تفسير للقرآن الكريم سماه: "نحو تفسير موضوعى لسُوَر لقرآن"، إلا أنه، رغم هذا، لا ينحو نحو التفسير الذى نحن بصدده هنا، إذ ذكر فى مقدمته أنه إنما يقصد تفسير كل سورة (لاحظ: "تفسير كل سورة"، وليس تفسير القرآن كله) تفسيرا موضوعيا. وقد يوحى كلامه فى تلك المقدمة أنه ينظر إلى طريقته هذه بوصفها شيئا جديدا يختلف عن الطريقة الشائعة فى تفسير القرآن، والتى يسميها بـ"التفسير الموضعى"، وهو التفسير الذى "يتناول الآية أو الطائفة من الآيات فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام"، أما التفسير الموضوعى الذى يقدمه فى كتابه "فهو يتناول السورة كلها محاولا رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التى تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيدا لآخرها، وآخرها تصديقا لأولها"، وإن عاد بعد قليل فقال إن كتاب "النبأ العظيم" للدكتور مُحَمَّد عبد الله دراز هو أول كتاب فى هذا المجال على قدر علمه، أو بنص كلامه: "أول تفسير موضوعى لسورة كاملة فيما أعتقد". ثم ذكر رحمه الله أن الباعث له على انتهاج تلك الطريقة فى التفسير هو ما أحسه من أن المسلمين بحاجة إلى هذا اللون من التفسير، إذ ظل يشعر رغم قراءاته الكثيرة للقرآن أنه لم يلمس إلا المعانى القريبة منه، وأنه لا بد له من الغوص فى أعماق الآيات لإدراك ارتباطها بما قبلها وما بعدها والتعرف على السورة كلها متماسكة متساوقة، وإن أكد فى ذات الوقت أن هذا اللون من التفسير لا يغنى عن التفسير الموضعى، بل يكمل كل منهما الآخر.

وواضح أن مصطلح "التفسير الموضوعى" عند الشيخ الغزالى يختلف عما نقصده هنا. كما أنه هو نفسه قد أقر بأن هناك من سبقه إلى التأليف فى هذا الضرب الخاص من التفسير الموضوعى، وهو د. مُحَمَّد عبد الله دراز. لكن لا بد من أن نضيف إلى ذلك أن سيد قطب قد أحرز فى هذا الميدان مكانة عالية بما كتبه فى تفسيره: "فى ظلال القرآن". كذلك فات الشيخ أن يشير فى مقدمته إلى تفسير الشيخ محمود شلتوت للأجزاء العشرة الأولى من الكتاب المجيد، فهو أيضا يعتمد تفسير السورة بوصفها وحدة واحدة، ولا يتناولها تناولا تجزيئيا يقف أمام الآية بعد الآية نحوًا وفقهًا وبلاغةً وما إلى ذلك.

ومع ذلك فقد يخرج الشيخ الغزالى، رحمه الله، عن التفسير الموضوعى للسورة إلى شىء من التفسير الموضوعى للقرآن كله، كما صنع مثلا عند كلامه أثناء تفسيره لسورة "البقرة" عن القتال

فى الإسلام، إذ أكد أن هناك مبدأ خالدا فى الإسلام هو عدم مقاتلة المسلمين لمن لم يقاتلهم أو يبدأهم بعدوان، اتباعا لقوله تعالى فى سورة "البقرة": "وقاتِلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا. إن الله لا يحب المعتدين"، ثم رأى أنه لا بد له فى هذا السياق من التطرق إلى ما ورد فى ذات الموضوع بسورة "التوبة" من آيات قد تُوهِم من لا يعرف طبيعة الإسلام أنها تحض على العدوان وتناقض مِنْ ثَمَّ ما أرسته سورة "البقرة" من أحكام الحرب، مؤكدا أن الأمر بالقتال فى السورة المذكورة ليس على إطلاقه، بل للرد على قوم اعتادوا نكث العهود ولم يكونوا يكفّون عن العدوان على المسلمين وإيذائهم ومحاولة استئصال دينهم. فهى إذن لا تتعارض بتاتا مع ذلك المبدإ الخالد الذى أرسته آية سورة "البقرة". وفى هذا شىء من التفسير الموضوعى للقرآن الكريم بالمعنى الذى نقصده هنا، وإن لم يجر عليه الشيخ فى كل تفسيره، بل كان يلجأ إليه الحين بعد الحين ودون توسع كما فعل فى هذا الموضع.

وإذا كان الشيخ الغزالى قد حدد تفسيره الموضوعى بأنه تفسير للسور، وليس تفسيرا للقرآن كله، فإن د. مُحَمَّد البهى لم يحدد عمله هذا التحديد رغم أنه لا يختلف فى جانب منه عن عمل الغزالى، إذ سماه: "التفسير الموضوعى للقرآن الكريم"، مخصصا كل جزء من أجزائه لسورة من السور. لكن الشيخ آنق أسلوبا، وأكثر تدقيقا فيما يكتبه من التفسير. ثم إن د. البهى لم يفسر القرآن كله، بل فسر اثنتين وعشرين سورة مكية إلى جانب جزء "عَمَّ"، مع سورة واحدة فقط من السور المدنية هى سورة "النساء"، وأخرج تفسير كل سورة فى كتاب مستقل، بينما الشيخ الغزالى قد أتم تفسير القرآن كله وأخرج تفسيره فى إحدى الطبعات على الأقل فى مجلد واحد. وهو أخصر من تفسير البهى كثيرا. كذلك فتفسير الدكتور البهى لا علاقة له بـ"التفسير الموضوعى للقرآن الكريم"، إذ هو، كتفسير الشيخ الغزالى، يتناول كل سورة من السور على حدة؟ بل إن الأمر ليزيد على ذلك أن تفسيره لا يشبه تفسير الشيخ الغزالى، فهو بعد المقدمة التى يتناول فيها السورة إجمالا ويقف عند رؤوس الموضوعات التى تحويها يشرع فى تفسير الآيات مجموعة مجموعة، وآية آية داخل كل من تلك المجموعات متقدما من الخلف للأمام دائما. أى أنه يجمع بين التفسير المسمى خطأً بـ"الموضوعى" وبين التفسير الموضعى.

وبالمناسبة فإنى أقترح أن يسمى تفسير الشيخ الغزالى وأشباهه من كتب التفسير بـ"التفسير السُّوَرِىّ"، أى التفسير الذى يتناول السورة كلها فى خطوطها العامة دون العكوف على آياتها وجملها وكلماتها آية آية، وجملة جملة، وكلمة كلمة. وقد نسبتُ إلى الجمع فى تلك التسمية حتى لا

يختلط الأمر بين النسبة إلى سوريا والنسبة إلى السورة. وعندنا من نفس الوادى "نزعات شعوبية" و"مؤتمرات عُمَّالية" و"انتخابات طلابية" و"انتفاضات جماهيرية" و"أخلاق ملوكية" و"مقاس أولادى" و"قميص رجالى" و"عنب بناتى"، ولدينا فى مجال الحِرَف والصناعات "الفطائرى" و"الجواليقى" و"الجنائنى" و"الحصرى" و"القباقيبى" و"الطرابيشى" و"اللبابيدى" و"المخلَّلاتى" و"القواريرى" و"السنانيرى" و"السكاكينى" و"المواجيرى" و"الشوادفى" و"الكوالينى" و"الدواليبى" و"البراذعى" و"القواديسى" و"القراطيسى" و"الساعاتى" و"المراكبى" و"المناديلى" و"القلانسى" و"الفرائضى" و"القُلَلِىّ" و"الآلاتى" و"العجلاتى" و"الكتبى". ومن مجال الصفات لدينا "الغرائبى" و"العجائبى" و"الفضائحى" و"الأصولى" و"السطوحى" و"النجومى" و"القبورى" و"الكواكبى" و"السواحلى". ومن الصرفيين من يجيز بكلِّ أريحيةٍ النسبةَ إلى الجمع على الإطلاق. وعلى كل حال فإن العبرة فى بعض الأحيان بالذوق اللغوى.

أما التفسير الموضوعى فهو التفسير الذى يجمع آيات كل موضوع واحد فى القرآن الكريم على اختلاف سوره ثم يربط بعضها ببعض ويفسرها معا: فالآيات التى تتناول المرأة تُجْمَع معا وتُفَسَّر معا، والآيات التى تعالج موضوع الحرب والقتال تجمع معا وتفسر معا، والآيات التى تتصل بالصلاة مثلا تجمع معا وتفسر معا... وهكذا. أما أن نتناول كل سورة من القرآن على حدة ظانين أن هذا من التفسير الموضوعى للقرآن فلا، وبخاصة أن السورة القرآنية قلما تدور حول موضوع واحد كسورة "يوسف" مثلا وسورة "الطلاق" وسورة "النبأ" وسورة "الانفطار" وسورة "الضحى" وسورة "القارعة".

وهكذا نصل إلى كتب "التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" للدكتور حسن حنفى. وهو يتجاوز الألف صفحة بخمسين، ويتكون من ثمانية أبواب: الأول "نشأة الوعى"، والثانى "الوعى الذاتى"، والثالث "العواطف والانفعالات"، والرابع "الخيال والوعى الخلقى"، والخامس "المقاصد والأفعال"، والسادس "الأنا والآخر"، والسابع "الوعى والطبيعة"، والثامن "الوعى والتاريخ"، ثم خاتمة بملاحظات على الكتاب فنيا ومضمونيا سماها: "محاولة فى النقد الذاتى". وكما نرى فإن الأستاذ الدكتور لا يجمع آيات القرآن حسب الموضوعات التى يتناولها الكتاب الكريم بل حسب مصطلحات ومفاهيم فى ذهنه هو، مع ترتيب الألفاظ المتعلقة بهذه المفاهيم ترتيبا يذكرنا إلى حد ما بالترتيب الذى يسير عليه معجما "المخصص" لابن سيده، و"الإفصاح فى فقه اللغة" لعبد الفتاح

الصعيدى وحسين يوسف موسى وأشباههما من المعاجم الخاصة بالموضوعات العامة، وإن كانت مصطلحات الأستاذ الدكتور تتسم بالغرابة والتكلف والغموض فى غير قليل من الأحيان.

وهذا هو الفصل الأول: "الحمل والرضاع والفطام" من الباب الأول: "فى حلق الإنسان" من معجم "الإفصاح فى فقه اللغة" أسوقه للمقارنة كى يتضح للقارئ ما أقول عن الترتيب الذى اتبعه د. حسن حنفى فى كتابه الموجود بين أيدينا: "الباب الأول فى خلق الإنسان: الحمل والرضاع والفطام. الحمل وتدرجه. إسقاط الحمل. الولادة وحالاتها. التوليد. صوت المولود. خلقة المولود. النفاس. أسماء ما يخرج مع الولد. وصف المرأة من قبل مدة حملها. وصف المرأة من قبل أولادها. الأولاد نصفهم ذكور. المرأة لا تحمل. المرأة مات ولدها. الموتم والأرملة. اليتيم ونحوه. أسماء ولد الرجل فى الشباب والكبر. أول أولاد الرجل وآخرهم. التوءم والترب. الرضاع. الفطام. تغذية الولد. الحضانة والتربية. الولد السيء الغذاء. ظهور الأسنان. سقوط أسنان الصبى. أسماء الأولاد فى الصغر. المراهق والمدرك ونحوهما. الشباب ونحوه. مظاهر الشباب. الكهل ونحوه. المسن ونحوه. الهرم ونحوه. طرفة. أثر الهرم فى الإنسان. البنت باعتبار سنها. الشابة ونحوها. أوصاف الجارية من قبل ثدييها. أوصاف ثدى الجارية. النصف ونحوها. الشيخة والعجوز ونحوهما. الحيض. الطهر. المرأة التى لا تحيض. جسم الإنسان. الجسم والبدن. الرأس. جلدة الرأس. عظام الرأس. الدماغ. صفات الرأس. صفات الإنسان من قبل رأسه. الشعر فى الرأس والجسد. نبات الشعر. أسماء شعر الرأس. خصل الشعر وضفائره. شعر الوجه. الشعر فى الأذن والأنف. الشعر الكثير. الشعر السبط. الشعر الجعد. قلة الشعر. بقايا الشعر. تشعث الشعر وتلبده. قص الشعر وحلقه. آلات القص والحلق. سقوط الشعر. الصلع ونحوه. الرجل الكثير الشعر. الرجل الخفيف الشعر. الرجل الأجرد ونحوه. الشيب وحالاته".

ويتضمن كل باب من تفسير د. حسن حنفى عدة فصول: فالباب الأول مثلا يتضمن فصلين هما "الجسم" و"الإدراك الحسى"، وفى الفصل الأول يتناول الأستاذ الدكتور "الجسم، والنطفة والعلقة والعظم واللحم والدم والجلد، والرأس والشعر والذقن واللحية، والوجه والفاه (يقصد "الفم"!) واللسان والحلقوم والعنق، والذراع واليد والإصبع، والظهر والصدر والبطن والأمعاء والأرحام، والدبر والفرج، والرجل والساق والقدم، والذكر والأنثى والرجل والمرأة، والطعام والشراب والجوع والمرض. أما فى الفصل الثانى فيتناول سيادته الإدراك والحس، والسمع والبصر، والنظر، والرؤية، والذوق واللمس والشم، والقلب والفؤاد واللب"... وهكذا.

وهو فى كل لفظ من هذه الألفاظ يقوم فى الهامش بنسخ الآيات القرآنية التى تذكره، بينما يخصص المتن لِكَرّ رؤوس الأقلام التى تتصل بهذه الألفاظ الموجودة فيما أورده بالهامش من آيات كريمة، قافزا بسرعة كبيرة فوقها منتقلا من آية إلى آية دون تنظيم، فتراه ينتقل من نقطة فقهية إلى حادث تاريخى إلى مبدإ خلقى دون أن يكون هناك رابط بين هذه النقاط سوى أن الآيات المرتبطة بها تتضمن نفس الكلمة أو أحد اشتقاقاتها بل دون أن يوضح للقارئ أنه ينتقل من نقطة إلى أخرى أو ينص على موضوع الكلام أو الأشخاص الذين يدور هذا الكلام عنهم، وبالتالى فهناك عتمة تغطى على كثير جدا مما يقول. ولولا أننى أعرف القرآن وأنظر فى الآيات المثبتة فى الهامش ما فهمت كثيرا مما يقول. ولذلك فهو فى كثير من رؤوس الأقلام هذه غامض وغير مبين وكأنه يغمغم لنفسه ولا يكتب لقراء يريدون أن يسمعوا ويفهموا، علاوة على ركاكة لغته على نحو منفر، ومعاظلة فى تركيب الكلام وأخطاء لا تليق فى الإملاء والنحو والصرف والمعجم. فمثلا تحت لفظ "البحر والبحار" يورد "البَحِيرة" قائلا إن البحر قد ورد فيها بصيغة المؤنث، وكأن البحر ينقسم كما ينقسم البشر والحيوانات إلى ذكر وأنثى، وأن "البَحِيرة" هى "البُحَيْرة"، وهذا إن كانت البُحَيْرَة صيغة تأنيثية للبحر!

ومن هنا فإن تسمية الكتاب بأنه "تفسير موضوعى للقرآن" فيه تجن هائل وتجاوز شديد، فالكتاب ليس سوى خواطر رجراجة غير منضبطة وغير محكمة وغير موثقة يسجلها الأستاذ الدكتور كما تخطر له. والتسمية التى تصدق على الكتاب هى "خطرات طائرة وعابرة حول المجموعات الاشتقاقية لألفاظ القرآن الكريم". كما أنه فى تعريفاته للألفاظ التى يتناولها كثيرا ما يأتى بالعجب العجاب. ويستغرب القارئ مستوى تأليف الكتاب الشديد الرداءة كما سوف نوضح فى موضعه، وسبب ذلك أن الأستاذ الدكتور لا يرجع إلى كتب التفسير أو المعاجم أو التاريخ أو الفقه أو علم الكلام بل يمتح من ذهنه مباشرة اعتمادا على الخواطر التى تنبثق فيه أثناء الكتابة. وواضح أنه لا يبالى بارتكاب الأخطاء الفادحة والفاضحة على ما سوف يرى القارئ بنفسه من الشواهد التى أوردتها من الكتاب والتى تبدو وكأننى قد أكثرت منها على حين أننى لو تركت لقلمى العنان ليناقش كل أخطاء الأستاذ الدكتور ما انتهيت، ومن ثم فالحق أننى قد أقللت من إيراد الشواهد لا العكس. وقد دفعنى هذا إلى التساؤل: كيف تكون كتابة الأستاذ الدكتور بهذا الضعف المزرى، وقد كان التعليم على أيامى أنا تعليما جيدا، فما بالنا بالتعليم على أيامه هو، وهو أكبر منى بثلاث عشرة سنة؟

وينكر الأستاذ الدكتور أن يكون تفسيره هذا "تفسيرا لغويا للقرآن الكريم كالتفسيرات السابقة مثل الزجاج فى إعراب القرآن" (ص١٠٤٠)، وهذه عبارته نصا. فهل كتاب الزجاج فى إعراب القرآن هو كتاب فى التفسير؟ إنه كتاب فى إعراب الكتاب الكريم لا فى شرحه. ثم هل ضاقت على الأستاذ الدكتور الدنيا فلم يستطع أن يتذكر شيئا من كتب التفسير على كثرتها الهائلة، ولم يجد أمامه إلا كتاب الزجاج، وهو كما قلنا كتاب فى إعراب القرآن؟ كما أنه عند إيراده كل لفظ يفسره تفسيرا لغويا على عكس ما يقول هنا، وإن كانت شروحه اللغوية تتسم فى كثير من الأحيان بعدم الدقة بل بالخطإ الصراح. ولقد بينا أن الأستاذ الدكتور لا يرجع إلى كتب التفسير حين يفسر القرآن بل يمتح من دماغه مباشرة دون تحقيق ولا تدقيق معتمدا فقط على "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، فعانى كتابه فى أحيان كثيرة جدا جدا جدا من اضطراب الفكرة وغموض التعبير والتناقض واللامنطق.

ومع ذلك فإن الأستاذ الدكتور قد يخرج عن خط التفسير الذى اختطه لنفسه فيلمس بعض القضايا التاريخية أو السياسية أو الاجتماعية أو الإنسانية التى تهم العرب والمسلمين، وبخاصة فى العصر الحديث، لمسات خاطفة مدليا برأيه فيها إدلاء سريعا فى جملة أو جملتين ثم يعود إلى خطه كرة أخرى كأن شيئا لم يكن. ومن ذلك قوله مثلا (ص٣٧) أثناء كلامه عن حرمة سفك الدم فى القرآن: "وقد أخذ الله مثال المثل مع الإنسان ألا يسفك الدم، أى القتل والاغتيال، كما فعلت حروب العدوان على الشعوب أو الإخراج من الديار، أى التهجير القسرى وإخراج الشعوب من أراضيها وإحلال أخرى محلها كما فعلت الصهيونية بشعب فلسطين". ولدن حديثه عن شهوات الدنيا، ومنها النساء، نجده يقول: "والنساء مع البنين من شهوات الدنيا، لذلك كثرت حفلات ملكات الجمال وممثلات الإغراء وجعلهن هدفا فى حياة البعض" (ص٥٩). وفى التعليق على قوله تعالى: "أولم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها؟" يقول: "وتنهار الأمم عندما تتآكل من الأطراف كما حدث للدولة العثمانية عندما سقطت فى الحرب العالمية الأولى ووزعت أطرافها على الدول الاستعمارية الجديدة. وما زالت الأطراف تتآكل فى معظم الدول العربية فى حين تتزايد أطراف إسرائيل ويقوى القلب" (ص٩١). وفى كلامه عن الزمان وأنواعه من زمان مكانى وزمان جغرافى وزمان وجودى وغير ذلك مما لا أحقق الفرق بينها يقول سيادته: "والزمان المكانى هو الذى تقع فيه الأحداث الكبرى كيوم حنين أو ٦ أكتوبر ١٩٧٣ أو ٢٥ يناير ٢٠١١... والزمان المكانى هو ما يشعر به الإنسان تجاه الحوادث الكبرى مثل ما وقع فى مكة أو فى المدينة أو ما يقع

الآن فى دمشق والقاهرة وبغداد وطرابلس ومقديشيو والسودان. والزمان التاريخى يتجلى فى الذكريات: ثورة عرابى ١٨٨٢ وثورة ١٩١٩ وثورة الضباط الأحرار ١٩٥٢" (ص٢٥٧). ومثل ذلك قوله بصدد الحديث عن الخصام وعيوبه: "وهو لا ينقذ بل يضيع كما فعل المسيحيون الشرقيون فى بيزنطة عندما كانوا يتناقشون فى القسطنطينية حول طبيعة المسيح: إلهية أم إنسانية؟ ومُحَمَّد الفاتح يحاصر ويدك أسوارها حتى استولى عليها، وكما تخاصم ملوك الأندلس فى الجنوب، ونصارى الشمال يستردون أسبانيا من الشمال" (ص٥٤٠). ولدن حديثه عن مبدإ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الإسلام يقول: "والأمة خير أمة أخرجت للناس بشرط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فهو حكم مشروط وليس بلا شرط كما يشعر الناس الآن وهم يدافعون عن المنكر وينهون عن المعروف. وهى أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ولا تضع الذين يفعلون ذلك فى السجون ويبررون المنكر ويدافعون عنه" (ص٧٤٤). ولدى كلامه عن العدوان والعداء بين البشر يستطرد قائلا: "وهناك طوائف يعادى بعضها بعضا إلى يوم القيامة مثل اليهود والنصارى على غير ما يبدو الآن من اليهود الغربيين والأمريكيين ومحبتهم لإسرائيل تكفيرا عن ذنوبهم أثناء النازية فيما يسمى بـ"الهولوكوست" وسوء تقدير سياسات العرب فى فلسطين" (ص٧٨٩). وخلال حديثه عن القتال وموجباته يقول إن "القتال ضد الإخراج من الديار واجب، وبالتالى الإخراج من الأوطان مثل شعب فلسطين" (ص٨٢٩). وعند كلامه عن البئر استطرد يقول: "وهو الجب الذى ألقى فيه إخوة يوسف أخاهم مما يدل على غياهب السجون والمعتقلات الكثيرة فى الوطن العربى والتى هى ضد روح القرآن" (ص٨٥٢). وعلى نفس الشاكلة نراه أثناء حديثه عن الناقة يقول: "وهى الآن علامة البدوى وحياة الصحراء لا يأكل لحمها إلا الفقراء لكثافته ورخصه. واشتركت فى موقعة الجمل فى ثورة يناير ٢٠١١ مع الثورة المضادة. وهى فى هذه الحالة ليست ناقة الله بل ناقة الاستبداد التى توقع بالثوار على الأرض" (ص٨٦٠). ولدن كلامه عن النبوات والأنبياء يقول: "والواقع أنه ما من أمة إلا خلا فيها نذير مثل الصين والهند وفارس ومصر القديمة واليونان. وربما كان كونفوشيوس وبوذا وإخناتون وسقراط أنبياء" (ص٩٤٦). ولدى تناوله زعم اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه ينتقل إلى عصرنا قائلا: "وهو ما يعرف باسم "العنصرية" أو "المركزية الأوربية" التى تعتمد على اليهود والنصارى. ومنها خرجت الفاشية والنازية والإحساس بالتفوق على الآخرين. وهى عقدة العظمة الأوربية، وكأن الوعى الأوربى الحديث فى القرون الستة الأخيرة هى كل تاريخ الإنسانية" (ص٩٨٦).

**والآن نضع تحت عين القارئ عدة صفحات من تفسير الأستاذ الدكتور ليحتك بالكتاب احتكاكا مباشرا ويلمس بنفسه ما أقول وتصير عنده فى ذهنه صورة واضحة للكتاب ومنهجه وأسلوبه وأفكاره. وهى الصفحات ٤٦٧ – ٤٧٣، التى تتحدث عن الخيال الوهمى، وينقسم عند سيادته إلى "السنة والشرع، والصلى والحريق، والويل والعذاب، والعقاب والقصاص".**

**توضع هنا ص٤٦٧ بعد توضيبها بحيث تكون قد المساحة الفاضية من الصفحة الحالية وبالتالى عليك أن تحذف السطرين الأولين من المتن، وتحذف كذلك الهامش الأول كله، وتحذف البياض الناتج عن الحذف فى المتن وفى الهامش بحيث لا يبقى إلا الكتابة ولا يكون هناك مكان فاضى**

**فى هذه الصفحة تلصق بكل دقة ص ٤٦٨ من كتاب د. حسن حنفى وتمط صفحة الدكتور حسن حنفى حتى تكون فى طول صفحاتى**

**(تمطها طولا فقط لا عرضا)**

**فى هذه الصفحة تلصق بكل دقة ص ٤٦٩ من كتاب د. حسن حنفى وتمط صفحة الدكتور حسن حنفى حتى تكون فى طول صفحاتى**

**(تمطها طولا فقط لا عرضا)**

**فى هذه الصفحة تلصق بكل دقة ص ٤٧٠ من كتاب د. حسن حنفى وتمط صفحة الدكتور حسن حنفى حتى تكون فى طول صفحاتى**

**(تمطها طولا فقط لا عرضا)**

**فى هذه الصفحة تلصق بكل دقة ص ٤٧١ من كتاب د. حسن حنفى وتمط صفحة الدكتور حسن حنفى حتى تكون فى طول صفحاتى**

**(تمطها طولا فقط لا عرضا)**

فى هذه الصفحة تلصق بكل دقة ص ٤٧٢ من كتاب د. حسن حنفى
وتمط صفحة الدكتور حسن حنفى حتى تكون فى طول صفحاتى
(تمطها طولا فقط لا عرضا)

**فى هذه الصفحة تلصق ص ٤٧٣ من كتاب د. حسن حنفى**
**وتمط صفحة الدكتور حسن حنفى حتى تكون فى طول صفحاتى**
**(تمطها طولا فقط لا عرضا)**

وفى هذه الصفحات تقابلنا مصطلحات غير مفهومة وعبارات غامضة تفتقر إلى الوضوح والتحديد، ونلاحظ قفز المؤلف قفزا سريعا من نقطة إلى أخرى دون رابط سوى أن كلتيهما تحتوى على نفس الكلمة أو كلمة من نفس الاشتقاق مع عدم الاهتمام بتصنيف تلك النقاط أو تنسيقها بحيث يكون الانتقال من نقطة إلى أخرى انتقالا منطقيا أو مفهوما. وهناك أيضا الأسلوب المتهافت الركيك فى الغالب وكأن صاحبه شخص أعجمى. كذلك نرى حرص الأستاذ الدكتور على الإحصاءات التى لا جدوى منها، فهو لا يستخلص منها شيئا ذا قيمة بل تأتى فقط لمجرد إشعار القارئ أن ها هنا جهدا مبذولا فى تتبع الألفاظ، ولكن دون أية دلالة.

وتعريف الألفاظ أو شرحها مهوش ومفكك: خذ مثلا "الصِّلِيّ" (يكتبها: "الصْلّى" مما لا يمت للعربية بصلة). فهل هى الحرق والتعذيب كما يقول مرة؟ أم هل هى الاحتراق كما يقول مرة أخرى؟ إن هذا غير ذاك، فحسب الشرح الأول تكون الكلمة مصدر فعل متعد، بينما حسب الشرح الثانى تكون مصدر فعل لازم كما هو واضح. ثم هل الاحتراق إحساس؟ إنه يتولد عنه إحساس، لكنه هو ليس إحساسا بل حدثا. وانظر كيف يصوغ الأستاذ الدكتور الكلام صوغا ركيكا فيقول: "فالحريق عذاب إلهى للمكذبين للأنبياء، ثم القتل والغرق والخسف كما حدث لفرعون". وما معنى "ثم" هنا؟ وهل هناك اتساق بين الحريق والغرق والخسف؟ إن الحريق فى الآخرة، أما الغرق والخسف ففى الدنيا. كذلك ما معنى القتل فى الكلام؟ وهل الويل إنذار وتحذير من الألم والعذاب؟ إنه دعاء أو تهديد لكنه ليس تحذيرا. ثم عندنا كَرُّ النقاط التى تتضمنها الآيات الكريمة دون أى نظام بل مجرد كَرٍّ وكأن أحدا يجرى وراء من يَكُرّ. ومن هنا لم تكن هناك فرصة لشرح أو توضيح اللهم إلا فى النادر، ولسوف يرى القارئ فى موضوع آخر من الكتاب أن هذا الشرح لم يكن موفقا فى كثير جدا من الأحيان

ورغم أن الكتاب الحالى هو فى تفسير القرآن الكريم، والقرآن عند المسلمين كتاب سماوى أوحى به الله لنبيه مُحَمَّد ﷺ، فإن الأستاذ الدكتور كلما واتته الفرصة هاجم عقيدة الألوهية والبعث، وجعل همه صرف القارئ عن الإيمان بالقرآن والله ونبيه واليوم الآخر. وهذا يفسر عناوين بعض كتبه مثل "من النقل إلى العقل" و"من العقيدة إلى الثورة". فالقرآن نقل، وهو يرفض النقل ولا يعتد إلا بالعقل، وكأن القرآن يقف ضد العقل ويرفضه رفضا مبينا وليس فيه سوى الخيالات والخرافات. والغريب أن العقل فيما خطه الأستاذ الدكتور فى كتابه غائب على نحو مخيف. أى أن تفسير القرآن فى كتاب الأستاذ الدكتور هو لنفى ألوهية القرآن وما يحتويه هذا القرآن، ومحاولة

جاهدة للزعم بأن كل شىء فى كتاب الله من قصص ووصف لليوم الآخر والجنة والنار خيالات وانعكاس لرغبات البشر ومخاوفهم، فلا إله ولا نبوة ولا وحى ولا جنة ولا نار. ومع ذلك يكتب الأستاذ الدكتور تفسيرا كاملا ومطولا للقرآن، فضلا عن أن القارئ لا يخرج منه بشىء نافع إذ هو ليس أكثر من خطرات تلم ببال الأستاذ الدكتور تفتقر إلى العلم والتحقيق، وكتبت بأسلوب ركيك متهافت غامض فى كثير من الحالات، ولا يزيد كلامه فيه عن كر رؤوس الأقلام التى تحتويها الآيات المثبتة فى الهوامش كما وضحنا. إنه، فى الغاية التى وضع لها، يذكرنى بتفسير القس الإنجليزى ويرى، الذى ألفه بهدف ينقض القرآن الكريم، وإن لم يمنعه هذا الهدف من الإقرار ببعض محاسن الكتاب المجيد، علاوة على أن أسلوبه الإنجليزى أحسن ألف مرة من أسلوب د. حسن حنفى العربى، مع العلم طبعا بأن منهجه فى تفسير القرآن يختلف عن منهج الأستاذ الدكتور.

نعم إن قارئ تفسير الأستاذ الدكتور للأسف يفاجأ بأن صاحبه يلغى تماما فكرة الألوهية، فهو يقول مثلا (ص١٠٢٥): "والله هو مجموع دورات التاريخ، تراكم الحضارات وثقافات الشعوب، والوعى التاريخى الذى يولد الوعى الذاتى" مستشهدا على ذلك بقوله جل شأنه: "ولله ميراث السماوات والأرض، والله بما تعملون خبير"، وهو كلام متهافت لا نعرف له رأسا من ذيل، إذ ما معنى أن الله هو مجموع دورات التاريخ...؟ والجواب: معناه، رغم تهافت الكلام وغرابته، أنه سبحانه غير موجود، وأن الوجود للتاريخ فحسب. ولكن هل الآية الكريمة تدل ولو بليّ الرقاب وكسر العظام على هذا الذى يقول؟ إن الأستاذ الدكتور يُقَوِّل الآية القرآنية ما لا يمكن أن تقوله، وإلا لهَدَمَتِ القرآنَ بل الإسلامَ كله.

ويشبهه ما قاله (ص١٠٤٧) عن تأثير كتبه فى مشروع "التراث والتجديد" على الجماهير التى خرجت ثائرة فى عام ٢٠١١م ضد الظروف السياسية والمعيشية السائدة آنذاك وكيف أنها أعطتهم الشجاعة الأدبية على الاعتراض والثورة ضد الوضع القائم. "فالله هو الثورة تدفع المؤمنين به إلى التحرك، والله هو الأرض تدفع المحتل إلى الدفاع عن أرضه، والله هو العدالة الاجتماعية تدفع الفقراء إلى الثورة على الأغنياء، والله هو الحرية تدفع مغلول اليدين إلى كسر القيود، والله هو الذات تدفع الإنسان إلى الدفاع عن ذاته ضد الانحراف والاستغراب، والله هو ثورة الجماهير تدفع الناس إلى التحرك إلى الميادين بعد الخروج من المساجد".

والمعنى واضح لا يحتاج إلى شرح أو بيان. فالله لا وجود له حقيقى، بل هو الشعارات التى يرفعها الناس بل هو ذات كل واحد منا، ولا وجود له سبحانه خارج نفس الإنسان وتطلعاته

وأوهامه. وبطبيعة الحال سوف يقوم على الناحية الأخرى فى هذه الحالة من يقول إن الله هو التصدى لثورة الجماهير، وهو قمع شوق الناس إلى الفوضى التى يسمونها: حرية، وهو سحق شعوب العالم الثالث التى تتطلع إلى الانعتاق من عبودية القوى الكبرى واستغلالها لها، وهو رَكْل كلّ من تسول له نفسُه الأمارةُ بالسوء التفكيرَ فى تساوى الفقراء والأغنياء داخل المجتمع، وهو تحسين الجهل وفراغ العقل والنفور من الكتاب لدى مئات الملايين من أبناء العالم العربى والإسلامى كى يظلوا مطايا تُرْكَب ولا تعترض ولا تفكر فى رقى ولا كرامة. باختصار: كتاب الأستاذ الدكتور يحيل الله إلى الاستيداع.

بل لقد قال سيادته هذا صراحة فيما سماه: "محاولة فى النقد الذاتى" على النحو التالى: "وقد يتساءل أحد المشايخ: أين الله فى تفسيرك؟ والإجابة أن لفظ "الله" قد تم تحليله فى كتاب "من العقيدة إلى الثورة" فى باب التوحيد تحليلا للذات والصفات والأفعال، فهو أدخل فى علم أصول الدين المركز عند الفقهاء على الله نظرا لظروف العصر من تجسيم وتشبيه وتنزيه. وقد كان الإيمان حضور قوة للعرب المنتشرين من الجزيرة العربية إلى الأندلس غربا والصين شرقا، وإفريقيا جنوبا، وتركيا وقبرص شمالا، وبيان أن الذات هى الذات الإنسانية بصفاتها وأفعالها وأسماؤها. وهى فى الإنسان بالحقيقة، وفى الله بالمجاز كما قال ابن الأيادى فى التفسير القديم المذكور فى "مقالات الإسلاميين واختلاف العقليين" للأشعرى. ومن ناحية أخرى تم تحليل لفظ "الحق" كواقع وشهادة وصدق وتاريخ. فماذا يعنى الحق إذن؟ "فأينما تولوا فثم وجه الله". فالله فى كل شىء كما يقول الصوفية، واتهامهم بوحدة الوجود. وأخيرا التفسير الحديث المركز حول الإنسان غير التفسير القديم المركز على الله. وكلاهما استجابة لمطالب العصر. بل إن لفظ "الله" نادرا ما يستعمل إلا حين الضرورة وعدم وجود لفظ غيره تجنبا للتمركز حوله. و"الله" لا يمكن معرفته إلا عن طريق الخبر والرواية، أى النص. والنص له حدوده المعرفية بحدود اللغة، وأولها التشابه" (ص١٠٤١–١٠٤٢).

ومرة أخرى فإن المحصلة النهائية من هذا الكلام واضحة. فالله لا وجود له، إذ هو مجرد لفظ، وهذا اللفظ قد تم تحليله وانتهى إلى لاشىء. كذلك فالحق هو أى شىء يقوله أى أحد. وننظر فى أخطاء اللغة والتعبير والتفكير فى هذا النص فنجد العجب: فمن ذلك قوله إن بحث مسائل التوحيد، ومنها الذات والصفات والأفعال، هو عمل الفقهاء، فى حين كلنا يعلم أن عمل الفقهاء هو البحث فى الواجب والفرض والمندوب والحلال والحرام، وموضوعهم هو التشريع من

طهارة وعبادة وبيع وشراء وقرض وربا وزواج وطلاق وخلع وإجارة وحلف وجهاد ونحو ذلك، أما مسائل العقيدة فتقع فى نطاق اختصاص المتكلمين أو علماء التوحيد. واسم كتاب الأشعرى هو "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" وليس "مقالات الإسلاميين واختلاف العقليين". أما رفْع كلمة "أسماؤها" فى قوله: "والذات بصفاتها وأفعالها وأسماؤها" فمعناه أن القيامة موشكة أن تقوم، إذ ما دام أستاذ كبير وفيلسوف عظيم وثورجى لم يأت فى الماضى ولا سوف يأتى فى المستقبل مثيل له يقع بكل أريحية وشجاعة وفخار فى مثل تلك الغلطة التى يجب أن يتنزه عنها قلم طالب صغير فقل: على الدنيا السلام، ولبطن الأرض خير من ظهرها.

أما دعواه بأن لفظ "الله" لا يستعمل إلا حين الضرورة القصوى فكلام مضحك لا أظنه كان جادا حين كتبه. فالبشر من مؤمنين وملحدين وشرقيين وغربيين وكبار وصغار وجهلة ومتعلمين وفلاسفة وناس مثل حالاتى على باب الله لا راحوا ولا جاؤوا وذكور وإناث وطبيعيين وشواذ وبيض وسمر وصفر وسود ومتقدمين ومتخلفين كلهم يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم حتى إنك لو سألت أى ملحد قرارى كافر بالله وبرسله وكتبه واليوم الآخر عن أحواله لأتاك جوابه فى التو واللحظة: الحمد لله! وحين يشاهد أعتى المنكرين للألوهية مباراة فى كرة القدم ويحرز لاعب من الفرقة التى يشجعها هدفا جميلا فإنه يقوم واقفا من كرسيه وهو يهتف: الله! الله! وكتاب الأستاذ الدكتور الذى فى يدى الآن والذى سبب لى صداعا لما فيه من عسر والتواء لغوى ومعاظلة فكرية وتناقض عقلى وأخطاء فادحة فى تفسير النصوص واعتماد حصرى على ما يرد على ذهنه من خواطر سريعة، كتابه هذا يشهد بخطإ ما يقول، فهو يفيض بذكر اسم الله فيضانا رغم أن مؤلفه، كما شاهدنا، يرى أنه لا وجود له إلا فيما يسكن أدمغتنا من خيالات وأوهام.

وأما إشارته لابن الإيادى (نسبة إلى "إياد" وليس "ابن الأيادى" جمع "أيدٍ" التى هى جمع "يد"، وهو ما يدلك على مستوى الأستاذ الدكتور فى الإملاء والصرف والمعلومات التاريخية) فتدليس وتضليل: ذلك أن سيادته ينكر الذات الإلهية بصفاتها وأفعالها وأسمائها (وليس "وأسماؤها" كما كتبها هو) تماما، أما ابن الإيادى فهو يقول بمجازية الصفات فحسب. ومقصوده، فيما هو واضح، هو أن الله عليم وسميع وبصير وقادر وقوى ورحيم لا بصفات زائدة على ذاته بل بذاته فحسب. وهو اتجاه يتشدد فى إثبات التوحيد لله، وإن ظن كثير من المسلمين أنه ينكر صفات الله، وهو فى الحقيقة لا ينكرها بل يرى أن الذات الإلهية هى كل شىء ولا تحتاج إلى صفات تتعلق بها إذ صفاتها هى نفسها وهى هى صفاتها. وهذا كل ما هنالك. وكان المعتزلة يقولون بهذا، وتابعهم

ابن الإيادى على هذا القول. وهذا يشبه من يتأول اليد والوجه والعرش والكرسى حين تضاف إلى الله سبحانه. فهؤلاء المتأولون لا ينكرون صفات الله بل يرون أنها تعبير مجازى: فاليد مثلا ترمز إلى القدرة، والعرش إلى السلطان... ويقول محرر مادة "المعتزلة" من "الموسوعة العربية العالمية": "كان المعتزلة ينفون صفات الله تعالى معتقدين أن إثباتها يؤدى إلى تعدد القدماء، وذلك شِرْك. ومن أجل إثبات وحدانية الله تعالى وتنزيهه عن الشريك وتعدد القدماء فإنهم عطلوا صفات الله جل وعلا".

والعجيب أن الأستاذ الدكتور لم يجد إلا ابن الإيادى (الذى جعله "ابن الأيادى") يسير على خطاه، وهو رجل نكرة حتى لقد سماه الأشعرى: "بعض أهل زماننا، وهو رجل يعرف بابن الإيادي"، ولم يقل لنا ما اسمه الأول مثلا ولا ساق لنا نسبه ولا بلده. بل إن مُحَمَّد محيى الدين عبد الحميد، وهو لا يترك شيئا فى الكتب التى ينشرها إلا ويعلق عليه إن كان فكرة، أو يترجم له إن كان شخصا، لم يقترب من الرجل فى نشرته لكتاب الأشعرى ولو بشطر كلمة مما يدل على أنه مجهول لا يعرفه أحد. ومن قبله كان كل ما قاله المستشرق ريتر محقق الكتاب الأول فى ترجمته له بفهرس الأعلام هو "يتبين من قول المصنف أنه كان معاصرا له"، ودمتم. ورغم ذلك كله يستشهد به الأستاذ الدكتور وكأنه يستشهد بعبقرى عصره صاحب الكلمة الفصل.

وإذا كان الشىء بالشىء يذكر فلقد كان الأستاذ الدكتور يقول فى هذا الموضوع بمحاضراته لنا فى العام الدراسى ٦٩- ١٩٧٠م فى مقرر "الفلسفة الإسلامية" إن صفات الله مثل أوراق الوردة، إذا ما نزعناها ورقة ورقة لم يتبق من الوردة شىء. يريد، فيما أذكر وفيما فهمت وقتها وحتى الآن، أن الأمر كله كلام فى كلام، فإذا ما تركتَ ما يقال عن صفات الله مما لا وجود له إلا فى الذهن لم يعد هناك شىء. ونسى سيادته أنه حتى فى هذا المثال على ما فيه من تبسيط وتقريب مخل ما زال هناك جذر الوردة وساقها وكأسها، أما الأوراق فهى انبثاقات منها وامتدادات لها. كما قال فى الصفحة السادسة والعشرين من كتابه الذى فى أيدينا الآن إن قصص الأنبياء مجرد روايات متخيلة وإن "تصورات ما بعد الموت هى أيضا تصورات متخيلة لرغبات الإنسان ومخاوفه".

وفى الفصل الذى خصصه د. فؤاد زكريا فى كتابه: "الحقيقة والوهم فى الحركات الإسلامية المعاصرة" للرد على ما كتبه د. حسن حنفى فى سلسلة مقالات له عن "الحركة الإسلامية المعاصرة"، والدكتور زكريا للعلم أستاذ فلسفة مثل د. حسن حنفى، لكنه أكبر منه بثمانى سنوات، قال: "وقبل أن أختم حديثى فى هذا الموضوع أود أن أشير إلى التناقض الأكبر بين الموقف العام الذى اتخذه الكاتب فى هذه المقالات وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى. ويكفى أن أشير إلى

آخر هذه الكتب، أعنى "التراث والتجديد"، الذى دافع فيه الكاتب بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحاضر، وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ، وبلغ به الإسراف فى التأويل حدًّا جعله يستخدم تعبيرات مثل "الله هو الحرية والأرض"، ويقول إن لفظ الله "ينطوى على تناقض داخلي"، ولفظ "إسلام" فقد معناه الأصلى، ولفظ "دين" لا يؤدى إلى الإيصال، ولا ينقل "المعنى الأصلي"، وذلك على أساس أن "اللغة التى يرفضها العصر حتى ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد، وينادى بالانتقال من العصر القديم "المتمركز حول الله" إلى العصر الحالى المتمركز حول الإنسان، ويصدر أحكامًا مثل "نشأ التراث من مركز واحد، وهو القرآن والسنة، ولا يعنى هذان المصدران أى تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصف لواقع" أو مثل "فمعنى الإلحاد فى الحضارة الغربية يعنى الإيمان فى تراثنا القديم"، "فالإلحاد بهذا المعنى رغبة فى بيان الأثر العملى للأفكار، ورد فعل على الإيمان المتحجر المكتفى بذاته الذى يكفى المؤمنين شر القتال"، وفى موضع آخر يقول: "فالإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذى تواردہ العرف حتى أصبح بعيدًا للغاية عن المعنى الأصلى، إن لم يكن فقدًا له"، ويقول: "ليس للعقائد صدق داخلى فى ذاتها بل صدقها هو مدى أثرها فى الحياة العملية، وتغييرها للواقع. فالعقائد هى موجهات للسلوك، وبواعث عليه لا أكثر، وليس لها أى مقابل مادى فى العالم الخارجى كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات". كذلك يقول: "ليس المقصود من الوحى إثبات موجود مطلق غنى لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع فى اللحظة التاريخية التى نمر بها".

وأخيرًا نجد تعبيرًا مثل "العلمانية إذن هى أساس الوحى، فالوحى علمانى فى جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر فى لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور". هذه النصوص التى اقتبستها من أحدث ما كتب المؤلف (١٩٨٠م) تقدم لنا فكرة عن الجو العقلى الذى يعيش فيه. ولست هنا فى معرض مناقشة آرائه هذه، ولكننى أود فقط أن أطرح سؤالًا أراه على أعظم جانب من الأهمية: كيف يستطيع عقل واحد أن يجمع بين هذا التأويل الشديد الإسراف للمفاهيم والمعانى والمعتقدات الدينية فى كتاب يراه أصدق الكتب تعبيرًا عن وجهة نظره وبين ذلك التعاطف مع الفقهاء المحافظين على النص الخام، المهاجمين لأبسط تأويل أو تفسير؟ وإذا فرضنا أن مؤرخًا أراد فى المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة فهل

سيظل هذا المؤرخ محتفظًا بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجته للموضوع؟".

وبمناسبة إنكار وجود الله واليوم الآخر فإن من الناس من يظن أن الملحد سعيد بتخلصه من الاعتقادات والمسؤوليات الدينية وأن حياته تخلو من المتاعب والهواجس والمخاوف وأن الإلحاد يقوم على أساس من منطق العقل والتفكير العلمى. وسوف نجعل منطلقنا هنا إسماعيل أدهم، الكاتب التركى الذى ألف عددا من دراساته بالعربية، وعاش فى مصر بعضًا من حياته ومات منتحرا سنة ١٩٤٠م فى الإسكندرية قبل أن يكمل عامه الثلاثين. وهو من الكتاب المسلمين القلائل على مدى تاريخ أمتنا الذين أعلنوا إلحادهم ونافحوا عنه وحاولوا أن يسوّغوه من الناحية العقلية والفلسفية. وله فى ذلك كتيّب بعنوان "لماذا أنا ملحد؟" أعلن فيه أنه سعيد مطمئن لهذا الإلحاد، تماما كما يشعر المؤمن بالله بالسعادة والسكينة بل أكثر مما يشعر ذلك المؤمن، لنفاجأ بانتحاره بعد ذلك بسنوات وأنه لم يكن سعيدا على الإطلاق، بل كان شقيا تعيسا إلى الدرجة التى لم تعد لديه معها أية مقدرة على التحمل والاستمرار فى الحياة فبَخَعَ نفسه بيده وانتحر حسبما كتب فى ورقة وجدوها بعد انتحاره.

لقد قتل الرجل نفسه لزهده فى الحياة وكراهيته لها حسبما كتب بخط يده إلى رجال النيابة فى مصر، فأين السعادة والاطمئنان اللذان كان يشعر بهما أثناء إلحاده كما كان يزعم؟ واقع الأمر أنه ينبغى أن يكون الإنسان حذرا فى تصديق ما يسمعه من أمثال أدهم وألا يعتقد إلا فى الحقائق الثابتة فقط. والواقع أن الملحدين هم أبعد الناس عن الشعور الحقيقى بالسعادة. إنهم ناس ضائعون مرتعبون رغم كل شقشقتهم وتظاهرهم بالتحدى للخالق وحرصهم على إعلان تمردهم وتسميع الناس به. وكيف يكون الإنسان سعيدا، وهو يشعر بالخواء والوحشة من حوله، وبالظلام والخوف يلفه من كل جانب، ويرى نفسه فى أعماقه عاجزا ضعيفا مهما كان قويا صحيح البدن، وغنيا كبير الثراء، ومهما كان حوله من الأصدقاء والمعارف؟ إن هذا كله لا يمكنه أن يعوّضه عن فقدان الإيمان بالله سبحانه، الذى يمثل صمام الأمن الحقيقى فى كل الأوقات، والاطمئنان الراسخ فى الحاضر، والأمل المتين فى المستقبل هنا وفى العالم الآخر.

وقد عرَّف أدهم الإلحاد على النحو التالى، وهو رأى الملاحدة كلهم تقريبا. قال: "الإلحاد هو الإيمان بأن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته وأن ثمة لاشيء وراء هذا العالم"، ومن رأيه أن "فكرة الله فكرة أولية، وقد أصبحت من مستلزمات الجماعات منذ ألفى سنة، ومن هنا يمكننا

بكل اطمئنان أن نقول إن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها فى عالم الفكر الإنسانى لا يرجع لما فيها عناصر القوة الإقناعية الفلسفية، وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس: التبرير. ومن هنا فإنك لا تجد لكل الأدلة التى تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية. ونحن نعلم... أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية، وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية. ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى كنا نخلعها عليها". وهو تقريبا ما قاله د. حسن حنفى كما هو واضح.

وبغض البصر عما فى كلام أدهم من تأكيدات عجيبة يرجم فيها بالغيب عن جهل وغرور قائلا إن فكرة الألوهية قد طرأت على الفكر البشرى منذ ألفى سنة، وكأنه كانت معه آنذاك مفكرة يقيد فيها حوادث الدنيا وتطوراتها الفكرية أولا بأول، فمن الغريب قوله إن سبب الكون يتضمنه الكون فى ذاته، أى أن السبب لاحق للمسبَّب لا العكس، بمعنى أن وجود الكون قد وقع أوّلًا، ثم وقع السببُ فى هذا الوجود بعد ذلك، وأخيرا جاء دور البحث عن السبب فى داخله، وهو ما يجافى المنطق تمام المجافاة. إن هذا إنما يصح لو كان مراده القول بأن العالم إله لا يحتاج شيئا خارجه، فهو الكمال المطلق الموجود منذ الأزل وإلى الأبد. ولا يقولَنّ قائل: فليكن هذا هو المعنى الذى قصده أدهم، نعم لا يقولن قائل ذلك لأن كلام أدهم إنما يدور حول هذا الكون المادى الذى نعرفه، ونعرف كذلك أنه كون بلا عقل ولا إرادة، ويمثّل فيه الإنسان أرقى كائناته، والإنسان لا يعلم من أمور الكون إلا الفتافيت التى أنفق فى تحصيلها ملايين السنين كما يقول علماء الطبيعة. فإذا كان هذا هو حال أرقى كائنات ذلك الكون، فما بالنا بسائر الكائنات التى لا تعقل كما يعقل الإنسان ولا لها إرادة كالتى لدى الإنسان؟ وإذا كان هذا هو حال أرقى الكائنات فى هذا الكون، فكيف يتصور متصور أن هذا الكون الهائل باتساعه الهائل الذى يقاس الآن بملايين السنين الضوئية تبعًا لمحدودية معارفنا الحالية، ثم غدًا بالمليارات من تلك السنين، وبعد غد بالتريليونات منها مع اتساع دائرة معارفنا، وكذلك بما يحويه من معارف وأسرار وما يقوم عليه من نظام دقيق معقد يقف الإنسان أمامه حائرا بائرا مبهورا محسورا لا يستطيع فى معظم أحواله إزاءه حولا ولا طولا بل يستسلم له استسلام الصاغر الذليل مهما أوتى من قوة ومن علم ومن مال ومن معونة كما فى حالة كثير من الأمراض، وكما فى حالة الموت، وكما فى حالة الزلازل والبراكين، وكما فى حالة العجز عن مواجهة بعض مسائل الفكر والعلم والعمل، وكما فى حالة فقدان الذاكرة، وكما فى حالة الجهل بالغيب، وكما فى حالة الخيانة الزوجية مثلا، هو وجود شيطانى ونظام

عشوائى لا يحتاج إلى إله؟ هل يمكن أن يتفوق الأدنى فى كل شىء (وهو الكون المادى العاجز تمام العجز) على الأعلى (الذى هو الإنسان ذو القدرات مهما تكن هذه القدرات محدودة ونسبية) ويتحكم فيه ويأخذه يمينًا ويسارًا وأمامًا ووراءً وفوقًا وتحتًا كما يحلو له، والأعلى فى كل الأحوال صاغر عاجز عن أن يقول له: لا؟ بل قبل ذلك كيف يا ترى يكون الأعلى هو مِنْ خَلْق الأدنى؟ وأى أدنى؟ إنه الأدنى الأعمى الأصم الأخرس الأشلّ الذى لا يملك من أمر نفسه ولا من أمر غيره شيئا البتة!

وإذا كان أدهم يقول عن كفره بالله: "إن الأسباب التى دعتنى للتخلى عن الإيمان بالله كثيرة: منها ما هو علمى بحت، ومنها ما هو فلسفى صرف، ومنها ما هو بين بين، ومنها ما يرجع لبيئتى وظروفى، ومنها ما يرجع لأسباب سيكلوجية، وليس من شأنى فى هذا البحث أن أستفيض فى ذكر هذه الأسباب، فقد شرعتُ منذ وقت أضع كتابا عن عقيدتى الدينية والفلسفية، ولكن غايتى هنا أن أكتفى بذكر السبب العلمى الذى دعانى للتخلى عن فكرة "الله"، وإن كان هذا لا يمنعنى من أعود فى فرصة أخرى، إذا سنحت لى، لبقية الأسباب"، بما يفيد أن الأسباب لا بد منها بالنسبة للكون، فلماذا يستثنى سيادته، من مبدإ السببية، الكون فى بدايته، زاعما أنه لا سبب له أو أن السبب متضمَّن فى ذاته؟ وإذا كانت الأسباب عنصرا أصيلا من عناصر الكون لا يمكن أن يتم شىء فيه دونها، فمن الذى جعلها هكذا؟ ثم من الذى قضى باستثنائها فى حالة الكون فى مبتدإ أمره؟ أسئلة لا يحاول أدهم ولا غيره من الملاحدة أن يقفوا إزاءها قليلا ليجيبوا عليها، والسبب أنها تفضحهم وتكشف زيف منطقهم وترينا تهافتَ عقولهم وفجاجةَ تفكيرهم وتسرُّعَهم ونزقَهم وأن الأمر عندهم لا يستند لغير نزعة التمرد ليس إلا!

وإذا كان الشىء بالشىء يُذْكَر فقد كتب أدهم عن إسماعيل مظهر ذى الأصول التركية مثله مثنيا على إلحاده حين كان مظهر يعلن الإلحاد ويباهى به، ومتغزلا فى عقليته وعبقريته وأستاذيته، وجاعلا منه المثل الأعلى للكتاب والمفكرين، ومتحدثا عنه على أساس أنه سيفتح عكا وغير عكا. ويجد القارئ هذا الكلام عن مظهر وغيره ممن يسميهم أدهم بـ"أبطال التفكير الحر فى مصر" فى عدد يناير ١٩٣٨م من مجلة "الحديث" الحلبية التى كان يحررها سامى الكيالى، ثم ننظر بعد ذلك فنجد مظهر ينزع عن نفسه ثياب الإلحاد ويعود إلى حظيرة الإسلام فيكتب منافحا عنه بعد أن كان لا يعجبه العجب فيه، وبعد أن كان يجاهر بإلحاده ويتنزَّى تمردًا على الإيمان وتحديًّا للمؤمنين. وبالمثل كتب أدهم عن طه حسين بحثا مستقلا صدر عن نفس المجلة وفى نفس العام، يمدحه فيه هو

أيضا بالإلحاد والثورة على الدين، وإن كان الكيالى، حين طبعه كمقال فى أحد أعداد المجلة ذاتها، قد حذف منه كلام أدهم عن إلحاد د. طه ووضع مكانه نقطا.

ويقول أدهم أيضا: "إن العالم الخارجى (عالم الحادثات) يخضع لقوانين الاحتمال، فالسنة الطبيعية لا تخرج عن كونها اشتمال القيمة التقديرية التى يخلص بها الباحث من حادثة على ما يماثلها من حوادث. والسببية العلمية لا تخرج فى صميمها عن أنها وصف لسلوك الحوادث وصلاتها بعضها ببعض. وقد نجحنا فى ساحة الفيزيقا (الطبيعيات) فى أن نثبت أن (أ) إذا كانت نتيجة للسبب (ب) فإن معنى ذلك أن هناك علاقة بين الحادثتين (أ) و(ب). ويحتمل أن تحدث هذه العلاقة بين (أ) و(ج) وبينها وبين (د) و(هـ)، فكأنه يحتمل أن تكون نتيجة للحادثة (ب) وقتا، وللحادثة (ج) وقتا آخر، وللحادثة (د) حينا، وللحادثة (ه) حينا آخر. والذى نخرج به من ذلك أن العلاقة بين ما نطلق عليه اصطلاح السبب وبين ما نطلق عليه اصطلاح "النتيجة" تخضع لسنن الاحتمال المحضة التى هى أساس الفكر العلمى الحديث. ونحن نعلم أن قرارة النظر الفيزيقى الحديث هو الوجهة الاحتمالية المحضة".

ونحن نوافقه على ما قاله بعض الموافقة ونخالفه فيه كثيرا من المخالفة. كيف؟ الذى نعتقده هو أنه لا يوجد شىء حتمى فى طبيعة السبب والمسبب فى عالم الطبيعة يجعل المسبب ينشأ عن السبب الذى نعزوه له، لكننا لا نقصد بذلك أن الكون عار عن النظام وأنه يجرى سبهللا لا يخضع لقانون العِلّيّة، بل نريد القول بأن الذى جعل الأمر هكذا هو الله سبحانه، فهو السبب الحقيقى لكل شىء، إلا أن حكمته سبحانه اقتضت أن تكون هناك فى ذات الوقت عوامل قريبة مباشرة نعزو لها نحن السبب فى وجود ما نراه يترتب عليها كلما تحققت هذه العوامل. ولأن حكمته وإرادته عز وجل هى التى تقف وراء هذا النظام كان من المستحيل على أحد من المخلوقات كَسْر هذه العِلّيّة، وإلا لكان فى مقدور أى منا متى ما توجهت إرادته إلى شىءٍ ما أن يقع هذا الشىء كما نريد بالضبط. لكنْ ما أقلَّ استطاعتنا إنجاز ما نتطلع إليه! وما أكثر ما نعجز عن ذلك تمام العجز! وهذا كله فى الأمور الجزئية لا غير، أما أن نغير النظام ذاته، أى القوانين التى يسير عليها الكون، فلا وألف لا! فلماذا كان ذلك يا ترى إلا أن تكون هناك إرادة أقوى من إرادتنا؟ بل لماذا وُجِد الكون أصلا إن لم تكن هناك قوةٌ خالقةٌ أوجدتْه بعد أن لم يكن له وجود؟

لكن تلك القوة المطلقة لو أرادت نظاما آخر للعالم لكان لها ما أرادت دون أن يمنعها من ذلك مانع: لا من طبيعة الأشياء ولا من إرادة أى مريد، بمعنى أن الله لو أراد أن يتنفس الإنسان

من أذنه أو من مسام جلده مثلا بدلا من أنفه ورئتيه، أو ألا يتنفس أصلا لأنه لا حاجة به إلى التنفس، وأن يأكل ويشرب بأصابع قدميه بدلا من أصابع يده، أو ألا يحتاج إلى الأكل والشرب أصلا، وأن يقرأ بأنفه أو لسانه بدلا من عينيه، وأن يفكر ويفهم بساقه أو ببطنه بدلا من عقله ومخه، وأن يسمع النكتة فيبكى أو يرتعب أو يصاب بالصداع أو بالإمساك بدلا من أن يضحك ويقهقه، وأن يرى المرأة الجميلة فيحس بالاشمئزاز بدلا من الإعجاب والابتهاج، وأن يشم رائحة البَرَاز والنفايات فيسيل لعابه وينتشى بدلا من النفور والتقزز والتفزز... لكان له ما أراد دون معقِّب أو مُرَاجِع! لكنه ما دام قد أراد ما هو موجود الآن فى الكون فلا أحَدَ مستطيعٌ أن يغيره إلى شىء آخر لم يرده سبحانه.

بيد أن كاتبنا يزعم ههنا "أن مقام فكرة الله الفلسفية أو مكانها فى عالم الفكر الإنسانى لا يرجع لما فيها عناصر القوة الإقناعية الفلسفية، وإنما يعود لحالة يسميها علماء النفس: التبرير. ومن هنا فإنك لا تجد لكل الأدلة التى تقام لأجل إثبات وجود السبب الأول قيمة علمية أو عقلية. ونحن نعلم مع رجال الأديان والعقائد أن أصل فكرة الله تطورت عن حالات بدائية، وأنها شقت طريقها لعالم الفكر من حالات وهم وخوف وجهل بأسباب الأشياء الطبيعية. ومعرفتنا بأصل فكرة الله تذهب بالقدسية التى كنا نخلعها عليها".

يقصد أن العقل البشرى إنما يفكِّر فى وجود إله لهذا الكون بسبب الوهم والجهل والخوف الذى يشعر به ويعانيه أمام عظمة هذا الكون واتساعه الهائل الذى لا يمكن أن يتخيله متخيل وما فيه من أسرار وتعقيدات وما تقع فيه من مصائب وويلات! عظيم! لكنه لم يحاول أن يقول لنا: من يا ترى الذى جعل البشر أمام هذه الأشياء يفترضون وجود إله إذا لم يكن لهذا الإله وجود أصلا؟ ترى من الذى ركَّب الكون على هذا النحو بحيث يبحث الإنسان عن إله ما دامت لا ألوهية هناك ولا يحزنون؟ إن الإنسان مثلا إنما يشعر بالجوع لحاجته إلى الطعام الذى هو موجود، ويشعر بالشهوة الجنسية لحاجته إلى المرأة التى هى موجودة. وكان قبل الطيران كذلك يتوق إلى أن يسبح فى الفضاء، وكانت سباحة البشر فى الفضاء موجودة هى أيضا فى ضمير الكون، أى كان طيرانه حينذاك موجودا بالقوة لا بالفعل، ثم جاءت محاولات الإنسان وتجاريبه واجتهاداته فحولت هذا الوجود من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. وقس على حاجات الإنسان التى ذكرنا طرفا منها رحلة بعض الطيور والأسماك لمسافة آلاف الأميال فى مواسم معينة للتزاوج أو للبحث عن الغذاء...

وأستطيع أن أمضى فى ضرب هذه الأمثلة فلا أنتهى أبدا، فلماذا يا ترى يريد أدهم وغيره من الملاحدة استثناء الشعور بالحاجة إلى الله من هذه الظاهرة، بل قل: من هذا المبدإ؟

ومع أدهم ومجادلاته السوفسطائية نمضى فنجده يقول محاولا نفى وجود الله: "يمكننا أن نقول إن الصدفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات إمكان. ولما كان العالم لا يخرج عن مجموعة من الحوادث ينتظم بعضها مع بعض فى وحدات وتتداخل وتتناسق ثم تنحل وتتباعد لتعود من جديد لتنتظم... وهكذا، خاضعة فى حركتها هذه لحالات الإمكان التى يحددها قانون العدد الأعظم الصدفى، ومثل العالم فى ذلك مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف، وقد أخذت هذه الحركة فى الاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا فى دورة لانهائية، فلا شك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن، كما أنه فى دورة أخرى من دورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب "أصل الأنواع" وكذا "القرآن" مجموعا منضَّدًا مصحَّحًا من نفسه. ويمكننا إذن أن نتصور أن جميع المؤلفات التى وضعت ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات احتمال وإمكان فى اللانهائية، فإذا اعتبرنا (ح) رمزا لحالة الاحتمال و(ص) رمزا للنهائية كانت المعادلة الدالة على هذه الحالات: ح= ص. وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب له وحدته ونظامه وتنضيده إلا أنه تابع لقانون الصدفة الشاملة".

لكن أدهم يَسْتَبْلِه، شأنُه شأنُ الملاحدة عندما يقفزون فوق مسألة خلق العالم فيقفوننا مرة واحدة أمام نظام العالم دون أن يجيبوا على السؤال الخاص بخالق الكون، وكأن الكون بطبيعة حاله فى غِنًى عن خالقٍ يوجده بعد إذ لم يكن موجودا. إن المادة التى يتصور أدهم أنها كانت موجودة منذ الأزل لا يمكن أن تكون مستغنية عن مُوجِدٍ لها. ذلك أنها، كما نعرف ويعرف أدهم معنا، عمياء بكماء شلاء عاجزة عجزا تاما فلا إرادة لها ولا قدرة ولا توجّه. وكائنٌ مثلها لا يمكن أن يكون هو الموجود المطلق الذى لا أول له ولا آخر ولا يستطيع الزمان أو المكان أو الضعف أو العجز أو الخوف أو المرض أو الموت أن يَحُدّه ويقيّده على أى نحو من الأنحاء، على عكس الوجود الإلهى الذى لا بد منه كى يستقيم أمر الكون وأمر العقل والمنطق على السواء، وإلا ظللنا نرجع إلى الوراء القهقرى دون جدوى ودون توقفٍ باحثين عن كائنٍ يكون هو الكائن المطلق الذى لا يسبقه فى الوجود شىء، ويحتاج إليه كل كائن آخر، فى الوقت الذى لا يحتاج هو إلى أى كائن سواه. ومرة أخرى نقول: أيهما هو الذى يقضى به المنطق إلها يُوجِد ما سواه ولا يُوجِده ما سواه؟

الله بكل صفات الكمال والقدرة المطلقة التى نعرفها ويوجبها العقل والمنطق أم المادة العمياء البكماء الشلاء العاجزة التى نراها ونلمسها ونشمها ونسمعها من حولنا ولا نتصور أبدا أنها يمكن أن تكون قد خلقتنا؟ ثم فليأتنا أدهم أو غير أدهم بكتاب، ولو كان كتاب "القراءة الرشيدة"، قد أنتجته المصادفة التى يطنطن بها ويجعلها إلهه دون الإله الحق؟ ألا إن ذلك هو العته الخالص!

ثم من يا ترى الذى اقتضى دفع المادة العمياء البكماء الشلاء العاجزة فجزّأها إلى تريليونات تريليونات الأجزاء بعد أن كانت فى بداءة أمرها كتلة سديمية واحدة، وحرّكها بعد أن كانت ساكنة لا تَرِيم؟ ومن الذى اقتضى أن تكون هناك تلك الاحتمالات اللانهائية التى يشير إليها صاحبنا؟ ومن الذى اقتضى أن يكون من بين تلك الاحتمالات اللانهائية احتمال انتظامها على النحو الذى هى عليه الآن؟ ثم من الذى اقتضى أنها متى ما وصلت إلى تلك الحالة أن تثبت عليها فلا تتحول عنها؟ وقبل ذلك من الذى اقتضى أن يكون هذا النظام مباطنًا للكون أصلا؟ وقَبْلَ قَبْلِ ذلك من الذى خلق هذه المادة العمياء البكماء الصماء الشلاء العاجزة؟ كل هذه أسئلة يتم تجاهلها ظنا من المتجاهلين أنهم يستطيعون أن يدلّسوا بهذا التجاهل على الآخرين.

ويورد أدهم هنا ما قاله اثنان من كبار علماء الرياضيات والفَلَك فى الغرب فى هذا الصدد إيراد المعترض على ما يقولان: "يقول ألبرت أينشتاين صاحب نظرية النسبية فى بحث قديم له: "مثلنا إزاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا، فلما أخذ فى مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه وبان له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل لكُنْهه. هذا الشيء الغامض الذى عجز عن الوصول إليه هو عقل مؤلفه، فإذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقرى أبدعه. كذلك نحن إزاء العالم، فنحن نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل إلى إدراكه عقولنا. هذا الشيء هو الله". ويقول السير جيمس جينز الفلكى الإنجليزى الشهير: "إن صيغة المعادلة التى توحد الكون هى الحد الذى تشترك فيه كل الموجودات. ولما كانت الرياضيات منسجمة مع طبيعة الكون كانت لنابه. ولما كانت الرياضيات تفسر تصرفات الحوادث التى تقع فى الكون وتربطها فى وحدة عقلية فهذا التفسير والربط لا يحمل إلا على طبيعة الأشياء الرياضية. ومن أجل هذا لا مندوحة لنا أن نبحث عن عقل رياضى يتقن لغة الرياضة يرجع له هذا الكون. هذا العقل الرياضى الذى نلمس أثاره فى الكون هو الله". وأنت ترى أن كليهما، والأول من أساطين الرياضيات فى العالم، والثانى فلكى ورياضى من القدر الأول، عجز عن تصور حالة الاحتمال الخاضعة لقانون الصدفة الشاملة والتى يتبع دستورها

العالم، لا لشيء إلا لتغلُّب فكرة السبب والنتيجة عليهما". وكما يرى القارئ فالعالمان المذكوران يجريان مع العقل والمنطق السلس، إلا أن ذلك لا يعجب كاتبنا العجول النَّزِق. ونحن نضيف أنه ما دام لكل شيء سبب يقف وراء إيجاده، وأنه كلما كان الشيء الموجود ضخما معقدا باهرا كان موجده أمعن فى القدرة والإرادة والتنظيم وما إلى ذلك، وأن الكون باتساعه الهائل الذى لا تحيط به الظنون ولا الأوهام، وبنظامه المعقد الفذ الذى يصيب متأمله بالدوار والانبهار، يقتضى أن يكون موجدُه من القدرة والإرادة والتنظيم على نحوٍ لا يضاهَى ولا يُعْرَف له حدود ينتهى إليها ولا يستطيع تجاوزها.

ومع ذلك نرى أدهم يعلق على هذا بقوله: "الواقع أن أينشتين فى مثاله انتهى إلى وجود شيء غامض وراء نظام الكِتَاب عبر عنه بعقل صاحبه (مؤلفه). والواقع أن هذا احتمالٌ محضٌ، لأنه يصح أن يكون خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لغير العقل. ومَثَلنا عن المطبعة وحروفها وإمكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامل يوضح هذه الحالة. أما ما يقول السير جيمس جينز فرغم انه أخطأ فى اعتباره الرياضة طبيعة الأشياء لأن نجاح الوجهة الرياضية فى ربط الحوادث وتفسير تصرفاتها لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية، بل يدل على أن هنالك قاعدة معقولة تصل بينه وبين طبيعة الأشياء. فالأشياء هى الكائن الواقع، والرياضيات ربط ما هو واقع فى نظام ذهنى على قاعدة العلاقة والوحدة. وبعبارة أخرى إن الرياضيات نظام ما هو ممكن، والكون نظام ما هو واقع، والواقع يتضمنه الممكن، ولذلك فالواقع حالة خصوصية منه. ومن هنا يتضح أنه لا غرابة فى انطباق الرياضيات على الكون الذى نألفه، بل كل الغرابة فى عدم انطباقها لأن لكل كون رياضياته المخصوصة، فكون من الأكوان مضبوط بالرياضيات شرط ضرورى لكونه كونا. من هنا يتضح أن السير جينز انساق تحت فكرة السبب والنتيجة كما انساق أينشتين إلى التماس الناحية الرياضية فى العالم، وهذا جعلهما يبحثان عن عقل رياضى وراء هذا العالم. وهذا خطأ لأن العالم إن كان نظام ما هو واقع خاضعا لنظام ما هو ممكن فهو حالة احتمال من عدة حالات، والذى يحدد احتماله قانون الصدفة الشامل لا السبب الأول الشامل".

والحق أن قول أدهم، بخصوص ما انتهى إليه أينشتاين من وجود شيء غامض وراء نظام الكتاب هو عقل صاحبه (مؤلفه)، إن "هذا احتمال محض، لأنه يصح أن يكون خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لغير العقل. ومثلنا عن المطبعة وحروفها وإمكان خروج الكتب خضوعا لقانون الصدفة الشامل يوضح هذه الحالة"، هذا القول هو سفسطة محضة لأنه يستثنى بذلك حالة

الكِتَاب من النظام الكونى الشامل الذى يقوم على أن وراء كل مسبَّبٍ فى هذا الكون سببًا، ووراء كل موجود مُوجِدًا، وهو ما لا يمكن أن يوافقه عليه أى صاحب عقل يحترم نفسه! وإلا فليأت لى سيادته بمثال واحد عثر هو أو غيره فيه على كتاب تألف من تلقاء نفسه. ثم من يا ترى الذى خلق قانون المصادفة هذا؟ وحتى لو كانت نظرية الاحتمالات بالمعنى الذى يقصده هنا ويبنى عليه إلحاده صحيحة، وهى غير صحيحة كما وضحنا حين قلنا إن هذه النظرية تقتضى أن يكون وراءها كائن يخلقها وينظِّم كونه على أساسها، فما الذى يجعلنا نترك الاحتمال الذى لا نعرف سواه لأننا لم نر سواه، ونتشبث باحتمال لم نَخْبُره ولم يمرّ بنا فى تجربة من تجارب الحياة، وإنما نفترضه افتراضا ونعرف أنه، إن صح، وهو لن يصح كما قلنا، فإنه يحتاج إلى ملايين السنين، وربما لا يتحقق رغم ذلك كله بعد مرور تلك الملايين من السنين؟ إن العناد هو وحده الذى يسيِّر عقل أدهم هنا وعقل كل ملحد فيجعله يترك الطريق الواضح اللاحب المعبَّد المطروق الذى يوصِّل سالكه إلى غايته، إلى طريق مهلك فى بيداء مُعَمّاة متناوحة المسافات من يحاول اجتيازها يهلك ولا يعود كرة أخرى!

ومع ما قاله أدهم عن جمود الدين وأساطيره وخزعبلاته نجده، فى الصفحة الثالثة من كتابه: "مصادر التاريخ الإسلامى"، يقول عن الإسلام ما نصه: "أيقظ الإسلام العقول الجامدة من سُبَاتها وولّد فى تيار العقل الإنسانى مجرى جديدا، ولم يمض القليل حتى أخذ التاريخ يرى فى ربوع الشرق الأدنى مدنية خالدة بآثارها إلى اليوم. ولو لم يكن للإسلام إلا ما أنشأ من حضارة فى العصور الوسطى حفظت تراث الإنسانية من الضياع لكفاه فخرا إلى الأبد". وعبثا تحاول أن توفق بين هذين الموقفين له من الدين. ولكن هوّن على نفسك، فليس للرجل تفكير منظم ولا عقل محكم ولا موقف متبلور واضح، إنما هو كلام يأتيه عفو الساعة فيذيعه أيضا عفو الساعة بعَبَله، أو بعُجَره وبُجَره كما يقول القدماء، ولا مانع إذن أن يقول الآن شيئا، وبعده للتو واللحظة يقول عكسه. إن أمثاله يقرأون، لكن المصيبة كل المصيبة أنهم لا يهضمون ما يقرأون، فضلا عن أن يكون لهم بناء فكرى متماسك ومتناسق. ذلك أن عقليتهم ليست من المتانة والترتيب بحيث يمكنهم أن يقيموا مثل هذا البناء! يقرأون: نعم! يفهمون ويهضمون: لا! هذا هو وضع المسألة ببساطة. والواقع أن التناقض والسطحية والعمومية هى سمات أصيلة فى فكر أدهم وعقليته. والآن فكل ما قلته هنا هو نفسه ما أقوله ردا على إلغاء د. حسن حنفى لفكرة الألوهية وعقيدة اليوم الآخر والحساب والجزاء. فالأستاذ الدكتور لم يأت بجديد، علاوة على العيوب القاتلة التى تزرى إزراء عنيفا بكتاباته وفكره كما وضحت فى هذا الكتاب.

لكن الأمر لا ينتهى هنا، إذ إن الأستاذ الدكتور قد استغل الدين فى استنباط الثورة منه حين جعل الله هو "الثورة تدفع المؤمنين به إلى التحرك، والله هو الأرض تدفع المحتل إلى الدفاع عن أرضه، والله هو العدالة الاجتماعية تدفع الفقراء إلى الثورة على الأغنياء، والله هو الحرية تدفع مغلول اليدين إلى كسر القيود، والله هو الذات تدفع الإنسان إلى الدفاع عن ذاته ضد الانحراف والاستغراب، والله هو ثورة الجماهير تدفع الناس إلى التحرك إلى الميادين بعد الخروج من المساجد". ومعنى هذا أنه قد استعان بسُلَّم الدين فى الوصول إلى الطابق التالى ثم يريد الآن تحطيم السلم وإلغاءه بعد انتهاء استغلاله للدين ووصوله إلى ما يبتغى. وإذن فلجوؤه إلى الدين هو عمل براجماتى يقوم على الخداع ومحاولة استغفال المؤمنين. كما أن موقفه هذا من الدين يلغى كل ما كتبه فى تفسيره إذ لا يعقل أن ينفق شخص كل هذا الوقت والورق والطباعة فى كتابة تفسير القرآن يقع فيما يزيد على ألف صفحة كى يأتى فى النهاية ويلغى كل ما عمله فى هذا السبيل بالتشكيك فى القرآن وأنه لا يصلح لأى شىء لأنه قائم على الخرافات والخيالات والأوهام والمخاوف، وكل ما فيه غير صادق ولا قيمة له. ثم هل يمكن أن يثق أحد بالقرآن فيستلهمه الثورة على الاستبداد والطغيان، أو الكفاح من أجل العدل والمساواة، أو التحرك الملتهب طلبا للعلم، أو النشاط المتوثب سعيا وراء الرزق بعدما رأى بأم عينيه أن القرآن ما هو إلا طائفة من الخرافات والخيالات اخترعها مُحَمَّد اختراعا، ومُحَمَّد رجل بدوى ينتمى إلى مجتمع متخلف، فمن الطبيعى جدا أن يكون القرآن الذى ألفه مضطربا لا يوحى بشىء جازم ولا حاسم ولا راق؟ ترى كيف يمكن أن يكون ذلك؟ أما أنا فأرى أن الأستاذ الدكتور دخل الحلبة وفى نيته منذ البداية تسديد طعنات قاتلة إلى القرآن والتخلص منه، وفى سبيل ذلك لا مانع من قول كلمة هنا أو عبارة هناك تعمية على الغاية المقصودة مع أن الغايات واضحة لكل من له عينان.

سيقول الأستاذ الدكتور: لقد اخترتُ الجانب المضىء من القرآن وتركت الجانب المظلم، فعنده أن القرآن ذو وجهين كما يردد دائما، أى يدل على الشىء ونقيضه وليس له قوام ثابت ولا جوهر متماسك، لكنه بكلامه عن أن الله غير موجود وأن اليوم الاخر مجرد وهم جميل وأن قصص الأنبياء خيالات لا حقيقة لها قد أفسد دعواه هذه. فإذا أضفنا إلى هذا رداءة مستوى تفسيره وتناقضه وقبح لغته وغموض عباراته فى كثير من الأحيان فمعنى ذلك أن كل ما وضعه فى هذا السبيل هو كلام متهافت لا يصمد على محك النقد والعلم أبدا. فهل القرآن يقبل التفسير ونقيضه كما يزعم الأستاذ الدكتور؟

لقد قرأت هذا الكلام منذ سنوات قليلة فى كتاب "If the Ocean were Ink" للصحفية الأمريكية اليهودية الأم، الكويكرية الأب كارلا باور، إذ ادعت هى أيضا أن النص القرآنى يقبل التفسيرات المتعارضة: فالحاكم المستبد يجد فيه ما يعضد استبداده مثلما يجد الحاكم الديمقراطىّ فى نفس النص ما يدعم حجته. والمدافعون عن حقوق المرأة يجدون ما يريدون فى ذات الآية التى يستشهد بها من يضيّقون على حواء ويحرمونها حقوقها. وبالمثل يجد الماركسى فيه ما يقوى عقيدته الماركسية فى الوقت الذى يجد الرأسمالى ما يقوى المذهب الرأسمالى. هذا ما قالته الصحفية المذكورة، لكن لا بد هنا من التنبيه إلى أن المسلمين فى عصر النبى لم يختلفوا فى فهم القرآن. ولو كان القرآن فى ذاته يؤدى إلى هذا الاختلاف لرأيناهم منذ اللحظة الأولى لنزول القرآن فرقا وشيعا، كل فرقة تمضى فى اتجاهها لا تتلاقى مع سائر الفرق والشيع. لكننا ننظر فنجد أنهم كانوا جميعا على قلب رجل واحد.

أما لو وقع خلاف بين أحد وآخر أو حدث سوء فهم من أى منهم لنص قرآنى فما أسرع ما يقضى النبى، بوصفه المرجعية الصحيحة، على هذا الخلاف بتوضيح الصواب من الخطإ كما هو الحال مثلا حين استغرب عَدِىٌّ بن حاتم قول القرآن عن أتباع النصرانية إنهم قد "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله"، إذ قال للنبى: "ما كنا لنعبدهم"، فكان أنْ وضح له النبى أن المقصود بالعبادة هنا تشريعهم لهم من عند أنفسهم اتباعا لنزواتهم وأهوائهم وشهواتهم لا بناء على وحى سماوى، فكانوا يتبعون تعاليمهم رغم انحرافها عن دين الله. وعندئذ اقتنع عدىّ. ويمكن أن نُلْحِق بذلك تردد الصحابة فى قبول معاهدة الحديبية لما رأوا فيها من إجحاف ولما تنص عليه من رجوعهم ذلك العام دون اعتمار، مما دفع بعضهم إلى التساؤل: ألم ير الرسول فى منامه أننا سوف نؤدى العمرة؟ فكيف نعود من حيث أتينا دون أن نؤديها؟ فما كان من النبى إلا أن سألهم بدوره قائلا: وهل قلت لكم إنكم ستعتمرون هذا العام؟ فحسم بسؤاله ذلك حيرتهم وترددهم. وهو ما أشارت إليه آية سورة "الفتح": "لقد صَدَق اللهُ رسولَه الرؤيا بالحقّ: لتَدْخُلُنَّ المسجدَ الحرامَ إن شاء اللهُ آمنين محلِّقين رؤوسَكم ومقصِّرين لا تخافون. فعَلِم ما لم تعلموا، فجعل من دون ذلك فتحًا قريبًا".

ومثله كذلك ما رد به رسول الله على عمار بن ياسر حين أتاه فزعا تكاد روحه تزهق بعد أن نطق بكلمة الكفر تحت تأثير التعذيب البشع الذى صبه عليه كفار مكة، فما كان منه عليه السلام إلا أن سأله عن حال قلبه وما فيه من إيمان، فطمأنه بأن إيمانه باقٍ على قوته رغم اضطراره

للنطق بكلمة الكفر فرارا من استمرار التعذيب الشنيع. فواساه الرسول وخفف عنه ومَرْهَمَ جراحَ ضميره مبينا له أنه ما دام إيمانه باقيا على حاله فى صدره فلا خوف. بل زاد فنصحه بأنهم إن عادوا إلى تعذيبه فلينطق أمامهم بما يسكتهم عنه ويجعلهم يطلقون سراحه. ذلك أن العبرة فى الإسلام فى تلك الأحوال بالنية والقلب. كما أن ديننا لا ينتظر من البشر أن يتحول كل منهم إلى سوبر مان، إذ يعرف أن مُنَّتهم ضعيفة وأن لتحملهم قسوة العذاب حدودا ينتهى إليها مهما كان الواحد منهم شجاعا راسخ اليقين قادرا على التضحيات: "وخُلِق الإنسانُ ضعيفا"، "ما يفعلُ اللهُ بعذابكم إن شكرتم وآمنتم؟ وكان الله شاكرا عليما". والله فى الإسلام رب الرحمة واللطف والود والجود والكرم، ورحمته تسبق دائما غضبه، وتسامحه مع عباده بلا حدود.

والطريف المخيف أن د. حسن حنفى يذكر، بعبارته المفككة المعتادة، أن بطل قصتنا ليس عمار بن ياسر بل بلالا رضى الله عن الاثنين كليهما. قال: "وقد يكون الإكراه خارجيا تجنبا للعذاب كما حدث لبلال، ولكن يظل القلب حرا. وهذا هو معنى الاطمئنان بالإيمان فى القلب. والإنسان محاسب فقط على أفعاله الحرة القصدية" (ص١٠٤). والإشارة فى الجملة قبل الأخيرة إلى قوله تعالى: "إلا من أُكْرِه وقلبه مطمئن بالإيمان" (النحل/ ١٠٦)، وهى الآية التى نزلت فى حق عمار تهدئ من روعه وتطمئنه إلى أنه لم يكفر كما ظن. وإذا أردنا أن نصوغ كلام الأستاذ الدكتور صياغة واضحة مفهومة ومقبولة لغويا وتاريخيا فبإمكاننا أن نقول مثلا: "وقد يكون الوقوع تحت ضغط الإكراه مجرد وقوع شكلى كما حدث لعمار بن ياسر، حيث يظل القلب حرا. وهذا معنى اطمئنان القلب بالإيمان...".

وعودةً إلى موضوعنا وزَعْم الأستاذ الدكتور أن القرآن يقول الشىء ونقيضه نؤكد أن هناك دائما، لدن شرح أى نص، عدة شروط ينبغى الانتباه إليها ومراعاتها، وإلا فشل الشرح وابتعد عن المعنى الصحيح ابتعادا قد يصل إلى حد التناقض الذى لا يمكن جبره. ومنها احترام السياق، إلى جانب الذكاء والمرونة العقلية والإخلاص بطبيعة الحال، فضلا عن المعرفة الواسعة والعميقة بالموضوع المراد شرحه. والسياق فى موضوعنا ليس ضربا واحدا بل ضروبا: السياق اللغوى، والسياق التاريخى، والسياق القرآنى، والسياق الحديثى. فلا يصح أبدا أن يهجم هاجم على القرآن الكريم وهو لا يعرف العربية، أو يعرف العربية المعاصرة بينما يجهل العربية القديمة التى كانت سائدة أيام نزول الوحى على سيدنا رسول الله، وإلا لفسر "الذَّرَّة" مثلا على أنها الجزء المتناهى فى الصغر من المادة فى حين أن المقصود فى القرآن هو النملة الضئيلة، ولَفَسَّر "السيارة" فى قوله تعالى:

"وجاءت سيارةٌ فأرسلوا وارِدَهم فأَدْلَى دَلْوَه" بالعربة ذات المحرك رغم أنها فى القرآن هى القافلة، ولَفَسَّر "الخير" فى قوله عز شأنه فى سياق الحديث عن الإنسان: "وإنه لِحُبِّ الخير لَشديد" على أنه نقيض الشر مع أن القرآن إنما يقصد به هنا الأموال والأملاك، ولفسَّر "الفرح" المنهىّ عنه بالسرور، فى الوقت الذى يريد به القرآن الغرور والبطر ونسيان الآخرة، ولفسَّر "اللَّعِب" لَدُنْ وصفه سبحانه للدنيا بأنها "لعبٌ ولهوٌ" على أنه تصريف الطاقة فى الجرى والقفز وتمضية الوقت فى السباق البدنى والعقلى وما إلى ذلك بغية تنشيط الجسم والعقل والتسرية عن النفس، بينما يقصد القرآن أن حياة الأرض عابرة زائلة وغير جوهرية على عكس الآخرة بأبديتها وجوهريتها، ولفسَّر "اليد والوجه والعرش" بالنسبة لله على أنها اليد والوجه والعرش كما نعرفها فى حياتنا البشرية مع أنها تعنى قدرة الله وعظمته وسلطانه الشامل العميم على الترتيب، ولفسَّر "الجهاد" دائما بمعنى الحرب ضد الكفار الذين يريدون بالإسلام والمسلمين شرا رغم أن "الجهاد" هو بذل الجهد فى مواجهة الخصم أيا كان نوع هذا الجهد، ومن ثم فقوله تعالى لرسوله فى المرحلة المكية: "وجاهِدْهم به جهادا كبيرا" ليس معناه: حارِبْهم، بل معناه: اجتهد بكل قوتك لإيصال الوحى إليهم وإقناعهم بصحة ما فيه وكسبهم إلى صف الإيمان بالحجة والموعظة الحسنة.

فهذا هو السياق اللغوى للنص القرآنى. أما السياق التاريخى فيأتى على رأسه "أسباب النزول"، إذ بدون الإحاطة بهذه الأسباب سوف نُلْفِى كثيرا جدا من المسلمين يصلّون متجهين إلى الجهة التى تعنّ لهم دون الالتزام بالقبلة اعتمادا على أن هناك آية تقول: "ولله المشرق والمغرب. فأينما تُوَلُّوا فثَمَّ وجهُ الله"، وفاتهم أن الآية إنما نزلت ردا على شعور بعض الصحابة بالحرج بعد اكتشافهم أنهم قد صَلَّوْا ذات ليلة فى غير اتجاه القبلة بسبب الظلام الدامس وخطئهم فى تحديد جهة الكعبة، فبيَّن القرآن لهم أن العبرة بالنية والاجتهاد المخلص، وأنهم معذورون فى هذا الخطإ، وأن صلاتهم مقبولة. فهم، وإن كان استقبال القبلة قد أفلت منهم، لم يفلت منهم الأجر لأن الله ليس هنا أو هاهنا بل وجوده مطلق غير منحصر فى أى اتجاه، وهو سبحانه قد قبل منهم صلاتهم نظرا لظروفهم القهرية.

وبدون الاستعانة بأسباب النزول سوف يشرب بعض المسلمين الخمر بناء على فهمهم لما تقوله الآية التالية من سورة "المائدة": "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاحٌ فيما طَعِمُوا إذا ما اتَّقَوْا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتَّقَوْا وآمنوا ثم اتَّقَوْا وأحسنوا. والله يحب المحسنين"، وهو ما فعله أحد المسلمين على عهد عمر بناء على ما فهمه من ظاهر الآية، الذى يقول إنه ليس

على المسلم حرج فى أكل أى شىء أو شربه ما دام تقيًّا محسنًا يعمل الصالحات، بينما معناها الحقيقى غير ذلك. فقد تساءل بعض الصحابة أيامَ النبى عن مصير المسلمين الصالحين الذين ماتوا وكانوا يشربون الخمر، إذ لم تكن أم الخبائث قد حُرِّمَتْ بعد. فوَضَّح القرآن أنهم ناجون يوم القيامة لتقواهم وإحسانهم وعملهم الصالحات رغم أنهم كانوا يشربون المسكر. ذلك أن الإسلام لا يحاسب الناس بأثر رجعى، ولا عقوبة إلا بنص. وما دام النص القرآنى الخاص بتحريم الخمر لم يكن قد نزل بعد فليس على هؤلاء الصحابة حرج. كما أنه بعد نزوله لا ينسحب على الزمن الذى مضى. بل ما مضى قد مضى، وانتهى أمره. والمهم فى هذا كله هو التقوى والعمل الصالح سواء كان ذلك قبل تحريم الخمر أو بعده. فإن كان الشخص تقيا صالحا ومات وهو يشرب الخمر قبل تحريمها فهو ناجٍ، أما إن لم يكن تقيا ولا صالحا والتزم، لسبب آخر، بترك الخمر بعد تحريمها فليس من الناجين.

وأما السياق القرآنى فمعناه أنه يجب النظر إلى أى نص من كتاب الله فى ضوء النصوص القرآنية التى ترسم الخطوط العامة للإسلام، وبخاصة تلك التى تتعلق بموضوع النص المراد تفسيره. وهو ما يقوم به التفسير الموضوعى كما شرحنا آنفا. ولنأخذ مثالين على ما نقول: فأما المثال الأول فله صلة بما كتبه ابن سلام فى مقدمة كتابه: "طبقات الشعراء" عن النحل والانتحال فى الشعر الجاهلى، إذ كان من رأيه أن ما بلغنا من أشعار لعاد وثمود هى أشعار منحولة لهاتين القبيلتين زورا وبهتانا. وحجته فى ذلك، وهو ما يهمنها هنا، ما أخبرنا به القرآن من أنهما قد أبيدتا عن آخرهما طبقا لما جاء فى سورتى "النجم" و"الحاقة": "وأنه أهلَكَ عادًا الأولى * وثمودَ فما أبقَى"، "فأما ثمودُ فأُهْلِكوا بالطاغية * وأما عادٌ فأُهْلِكوا بريحٍ صَرْصَرٍ عاتية". ومن ثم فالسؤال هو: من يا ترى حفظ أشعارهما وأداها إلينا رغم أن أحدا لم يبق منهما؟ وقد كنت، إلى بضع سنين مضت، أمرّ على تلك الحجة موافقا تمام الموافقة مَثَلى مَثَلُ جميع الباحثين الذين تناولوا ابن سلام ونظريته فى النحل والانتحال، إذ بدا لى، فى مناسبة لا يهم القارئ ذكرها هنا، أن أراجع ما قاله القرآن عن عاد وثمود، فألفيته يقول بمنتهى الوضوح والصراحة فى سورة "هود" إن الله قد نجى كلا من هود (نبىّ عاد) وصالح (نبىّ ثمود) والذين آمنوا معه. وهو ما يعنى أن حجة ابن سلام باطلة تمام البطلان، وأنه لا يصح الارتكان إلى دعوى تدمير هاتين القبيلتين لأنها دعوى متهافتة لا حقيقة لها. والسبب هو أن ابن سلام توقف إزاء نصين قرآنيين يذكران أن تينك القبيلتين لم يتبق منهما باقية، مغفلا نصين آخرين يوضحان أن الذين تم تدميرهم إنما هم الكفار المعاندون من القبيلتين لا كل القبيلتين.

لكن هذا لا يعنى بالضرورة أن ما بلغنا من شعر منسوب لعاد وثمود هو شعر صحيح، بل تلك قضية أخرى.

وأما المثال الآخر فيتعلق بالقتال. وفى هذه الأيام يُتَّهَم الإسلام دائما بأنه دينٌ عدوانىٌّ يسارع إلى قتال أعدائه بل إلى قتلهم. ويُشَار فى هذا الصدد إلى قوله تعالى مثلا فى سورة "التوبة": "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مَرْصَد" وقوله ﷻ من ذات السورة: "قاتِلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرَّم اللهُ ورسولُه ولا يَدِينون دينَ الحق من الذين أُوتُوا الكتابَ حتى يعطُوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون". وفات من يشير إلى تَيْنِك الآيتين وأمثالهما قوله تعالى: "وقَاتِلُوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا. إن الله لا يحب المعتدين"، "وإن عاقبتم فعَاقِبوا بمِثْل ما عُوقِبْتم به. ولَإِنْ صبرتم لَهُوَ خيرٌ للصابرين"، "وإنْ جَنَحُوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على الله".

كما أن قوله تعالى فى سورة "التوبة": "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" الخاص بقتال أهل الكتاب ليس فى الأمر بقتالهم من الباب للطاق، بل فى قتال الروم، الذين كانوا يُعِدّون العدة للهجوم على المسلمين والقضاء على دينهم ودولتهم. أما الآية الخامسة من ذات السورة: "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" فهى فى المشركين الذين كانت بينهم وبين المسلمين معاهدات سياسية بالموادعة لمدة معلومة غدروا بالمسلمين وحلفائهم بعد توقيعها بقليل وقتلوا منهم طائفة دون أن يكون المسلمون ومن حالفوهم قد أساؤوا لهم قط. ومع هذا فإن القرآن لم يقل للمسلمين: هيا اهجموا عليهم فى الحال. بل قال: أعطوهم مهلة أربعة أشهر يتنقلون فيها بطول البلاد وعرضها حسبما يحلو لهم دون أن تتعرضوا لهم بشىء. بل زاد فأوجب على المسلمين أنه متى أتاهم آتٍ من المشركين يستجير بهم فَلْيُجِيروه حتى يسمع كلام الله ثم فلْيُبْلِغوه المكان الذى يأمن فيه على نفسه تمام الأمان. ثم بعد ذلك كله حين تنتهى مهلة الأشهر الأربعة فعاقبوهم وأذيقوهم من نفس الكأس التى أذاقوا منها إخوانكم المغدور بهم. ومعروف أن المسلمين لم يقتلوا أحدا من المشركين عندئذ، وكأن الآيات قد نزلت للترهيب وتحطيم الروح المعنوية لديهم ليس إلا. وعلى كل حال فقد تسارعت وتيرة الأحداث، وتم فتح مكة، ثم دخل أهلها فى دين الله، لينتشر الإسلام بعدها بإيقاع أسرع

حتى عم ضياؤه بلاد العرب جمعاء. فأين العدوانية هنا؟ ولن نتكلم عن راية السلم التى ظل المسلمون يرفعونها طوال الفترة المكية أيام كان الاضطهاد والأذى يحيق بهم من كل جانب وفى كل لحظة.

ويؤيد كلامَنا ما ذكره رسول الله فى بعض أحاديثه كقوله: "لا تَتَمَنَّوْا لقاء العدو. فإذا لقيتموهم فاثْبُتوا"، إذ لو كان قتال غير المسلمين واجبا من الباب للطاق لكان تمنّى لقاءِ العدو مكرمة لا يمكن أن ينهى عنها النبى عليه السلام. وفى واقعة الحديبية قال ﷺ عن المشركين وتعنتهم معه هو وأتباعه: "والذى نفسى بيدِه لا يسألونِّى خُطَّةً يُعظِّمون فيها حُرُماتِ اللهِ إلَّا أعطَيْتُهم إيَّاها" مؤكدا أنه لن يبدأ أبدا بعدوان وأنه سوف يصابر المشركين إلى أبعد مدى. بل إنه، حين بلغه أن قريشا قد أقبلت تريد مقاتلته وصده عن زيارة البيت الحرام بالقوة الغشوم، أعلن قائلا: "إنَّا لم نجِئْ لقتالِ أَحدٍ، ولكنَّا جِئْنا معتمرين. فإنَّ قريشًا قد نَهَكَتْهم الحربُ وأضرَّت بهم. فإنْ شاؤوا مادَدْتُهم مدَّةً ويُخَلُّوا بينى وبيْنَ النَّاسِ: فإنْ ظهَرْنا وشاؤوا أنْ يدخُلوا فيما دخَل فيه النَّاسُ فَعَلُوا وقد جَمُّوا. وإنْ هم أَبَوْا فوالَّذى نفسى بيدِه لأُقاتِلَنَّهم على أمرى هذا حتَّى تنفرِدَ سالفتى أو لَيُبْدِيَنَّ اللهُ أمرَه". فكما ترى كان عليه السلام حريصا على السلم إلى آخر المدى، أما الحرب فعندما لا يكون من الحرب مناص. وقد تجلى ذلك فى المعاهدة التى كتبت بينه وبينهم آنئذ، إذ قَبِل الشروط المجحفة التى أملاها المشركون على المسلمين، وساءت كثيرا من الصحابة، ومع هذا ظل الرسول على موقفه.

ثم إذا كانت سياسة القرآن هى العدوان على المخالفين مهما كانوا له من المسالمين فلِمَ كتب النبى عليه السلام صحيفة المدينة إرساءً لأسس التعايش السلمى بين فئاتِ سكانها من أوس وخزرج ومهاجرين ويهود؟ لقد كان الأحرى به أن ينقضَّ على اليهود فور هجرته قبل أن يستفيقوا، ويقضى عليهم بكل سهولة وسلاسة. ولماذا لم يقتل مشركى مكة لدن الفتح منتهزا ما كانوا عليه عقيب ذلك من ضعف وتهافت بعد الهزيمة النكراء التى حلت بهم؟ لقد كانت كلمته لهم: "اذهبوا، فأنتم الطُّلَقاء"، تلك الكلمة التى سكنت مسامع التاريخ ولم تغادرها منذ ذلك اليوم الخالد. وقد رفض ﷺ ما ردده أحد الصحابة اليثربيين حين قال فى ذلك اليوم العصيب تعبيرا عن نيته فى تطيير رؤوس المكيين عند دخوله المدينة المقدسة: "اليومَ يومُ الملحمة. اليومَ تُسْتَحَلّ الحرمة"، ونهاه عن ذلك، ونحاه عن القيادة فورا. وهذه الأمثلة تبين لنا وجوب الاستعانة على تفسير القرآن بالسياق الحديثى أيضا.

وهذا فيما يتعلق بالأمور الدينية وما أشبهها، وإلا فتفسير القرآن أَحْرَى أن يستعين بكل ألوان المعارف والعلوم والفنون من تاريخ وجغرافية وطب وفلك وكيمياء وفيزياء ونفس واجتماع وتربية ونحت وتصوير... إلخ. وقد كنت فى صغرى مثلا أمرّ على قوله تعالى فى سورة "الفجر": "إِرَمَ ذاتِ العِمَاد * التى لم يُخْلَقْ مثلُها فى البلاد * وثمودَ الذين جابوا الصخر بالْوَادِ" فلا تستثير منى انفعالا ولا تُحَصِّل منى التفاتا، إذ كنت آنئذ لا أحقق معنى الكلام عن إِرَم ولا أفهم وجه تميز عمادها، كما لم أكن أتصور أن ثمود قد فعلت أكثر من إحداث فتحات بدائية فى الجبال وتحويل باطنها كهوفا ساذجة يسكنونها، إلى أن قرأت منذ بضعة عشر عاما أن إِرَمَ كانت متقدمة فى فن العمارة حتى لقد كانت أعمدة مبانيها أضخم أعمدة فى زمنها. وبالمثل لم تكن ثمود تسكن مغاور وكهوفا وحشية فى جوف الجبال بل نحتت فيها قصورا رائعة مزخرفة بديعة مما لا يستطيعه كثير منا اليوم. وقد رأيت صورا لبعض تلك القصور فشُدِهْتُ لما شاهدتُ. والفضل فى هذا وذاك إنما يرجع إلى تقدم عِلْمَيِ التاريخ والجغرافية واكتشافاتهما المذهلة التى لا تتوقف. ومن هنا صككت شعارا علميا فى كتابى: "مسير التفسير" هو "كل العلوم فى خدمة التفسير".

كذلك فقوله تعالى فى معرض الحديث عن خلق الجنين وأطوار تشكله: "يخلقكم فى بطون أمهاتكم خَلْقًا من بعد خَلْقٍ فى ظُلُماتٍ ثلاث" يمكن تصوره عن طريق علم التشريح. فكما قرأت فى بعض المواقع العلمية: "يحاط الجنين فى داخل الرحم بمجموعة من الأغشية هى من الداخل إلى الخارج كما يلى:غشاء السلى أو الرهل (amnion)، والغشاء المَشِيمِىّ (chorion)، والغشاء الساقط (Decidua). وهذه الأغشية الثلاثة تحيط بالجنين إحاطة كاملة فتجعله فى ظلمة شاملة هى الظلمة الأولى. ويحيط بأغشية الجنين جدار الرحم، وهو جدار سميك يتكون من ثلاث طبقات تحدث الظلمة الكاملة الثانية حول الجنين وأغشيته. والرحم المحتوى على الجنين وأغشيته فى ظلمتين متتاليتين يقع فى وسط الحوض، ويحاط إحاطة كاملة بالبدن المكون من كلٍّ من البطن والظهر، وكلاهما يحدث الظلمة الثالثة تصديقا لقول ربنا تبارك وتعالى".

وهناك قوله تعالى من سورة "فاطر": "وما يستوى البحران: هذا عذبٌ فراتٌ سائغٌ شرابُه، وهذا مِلْحٌ أُجَاجٌ. ومن كُلٍّ تأكلون لحمًا طريًّا وتستخرجون حلية تلبسونها". ورغم أن الآية تقول بصريح العبارة: "ومن كُلٍّ (أى من كل من البحر الملح والبحر العذب، وليس من الملح فقط)... تستخرجون حلية تلبسونها" نقرأ فى تفسير الطبرى (القرن الرابع الهجرى): "تَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا: يعنى الدرّ والمرجان. تستخرجونها من الملح الأجاج". وفى تفسير أبى السعود (القرن

العاشر الهجرى) نقرأ ما يلى: "قوله تعالى: وَمِن كُلّ (أى من كلٍّ واحدٍ منهما) تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا، وَتَسْتَخْرِجُونَ (أى من المالح خاصَّةً) حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا". ويقول الشوكانى (القرن الثالث عشر الهجرى): "وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا: الظاهر أن المعنى "وتستخرجون منهما حلية تلبسونها". وقال المبرّد: إنما تستخرج الحلية من المالح. وروى عن الزجاج: أنه قال: إنما تستخرج الحلية منهما إذا اختلطا لا من كل واحد منهما على انفراده. ورجح النحاس قول المبرّد".

ويقول الطباطبائى (وهو مفسر معاصر) فى تفسير "الميزان": "والحلية المستخرجة من البحر اللؤلؤ والمرجان والأصداف... فظاهر الآية أن الحلية المستخرجة مشتركة بين البحر العذب والبحر المالح، لكن جمعا من المفسرين استشكلوا ذلك بأن اللؤلؤ والمرجان إنما يستخرجان من البحر المالح دون العذب. وقد أجابوا عنه بأجوبة مختلفة منها أن الآية مَسُوقَة لبيان اشتراك البحرين فى مطلق الفائدة، وإِنِ اختصّ ببعضها، كأنه قيل: ومِنْ كُلٍّ تنتفعون وتستفيدون كما تأكلون منهما لحما طريا، وتستخرجون من البحر المالح حلية تلبسونها، وترى الفلك فيه مواخر. ومنها أنه شبه المؤمن والكافر بالعذب والأجاج، ثم فضَّل الأجاج على الكافر بأن فى الأجاج بعض النفع، والكافر لا نفع فى وجوده. ومنها أن قوله: "وتستخرجون حلية تلبسونها" من تتمة التمثيل على معنى أن البحرين، وإن اشتركا فى بعض المنافع، تفاوَتا فيما هو المقصود بالذات لأن أحدهما خالطه ما خرج به عن صفاء فطرته. والمؤمن والكافر، وإن اتفقا أحيانا فى بعض المكارم كالشجاعة والسخاوة، متفاوتان فيما هو الأصل لبقاء أحدهما على صفاء الفطرة الأصلية دون الآخر".

أما عبد الله يوسف على فنراه، فى تعليقه على هذه الآية فى ترجمته الإنجليزية للقرآن المجيد، يذكر من الحلىّ البحرىّ اللؤلؤ والمرجان، ومن الحلى النهرى العقيق وبرادة الذهب وغيرهما. وفى مادة "Pearl" من "Encyclopaedia Britannica" أن اللؤلؤ يوجد أيضا فى المياه العذبة. أما "المنتخب فى تفسير القرآن الكريم" فيقول فى الهامش المخصص لتلك الآية: "قد يستبعد بعض الناس أن تكون المياه العذبة مصدرا للحلى، ولكن العلم والواقع أثبتا غير ذلك. أما اللؤلؤ فإنه، كما يستخرج من أنواع معينة من البحر، يستخرج أيضا من أنواع معينة أخرى من الأنهار، فتوجد اللآلئ فى المياه العذبة فى إنجلترا وأسكتلندا وويلز وتشيكوسلوفاكيا واليابان... إلخ، بالإضافة إلى مصايد اللؤلؤ البحرية المشهورة. ويدخل فى ذلك ما تحمله المياه العذبة من المعادن العالية الصلادة كالماس، الذى يستخرج من رواسب الأنهار الجافة المعروفة باليرقة. ويوجد الياقوت كذلك فى الرواسب النهرية فى موجوك بالقرب من باندالاس فى بورما العليا. أما فى سيام وفى سيلان فيوجد

الياقوت غالبا فى الرواسب النهرية. ومن الأحجار شبه الكريمة التى تستعمل فى الزينة حجر التوباز، ويوجد فى الرواسب النهرية فى مواقع كثيرة منتشرة فى البرازيل وروسيا (الأورال وسيبيريا)، وهو فلورسيليكات الألمونيوم، ويغلب أن يكون أصفر أو بنيا. والزيركون (circon) حجر كريم جذاب تتقارب خواصه من خواص الماس، ومعظم أنواعه الكريمة تستخرج من الرواسب النهرية".

ومع هذا فإن بعض المترجمين الأوربيين فى العصر الحديث قد استبعدوا أن تكون الأنهار مصدرا من مصادر الحُلِيّ. وقد تجلى هذا فى ترجمتهم لهذه الآية: فمثلا نرى رودويل الإنجليزى يترجم الجزء الخاص بالحلى منها هكذا: " Yet from both ye eat fresh fish, and take forth for you ornaments to wear". وعبارة "from both" تصلح لترجمة آية سورة "الرحمن": "يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان"، لكنها لا تصلح لترجمة هذه الآية. كذلك ينقل رودى باريت هذه العبارة إلى الألمانية على النحو التالى: " Und (aus dem Salzmeer) geurnnt ihr scmuck... um ihm euch anzulegen" وترجمتها: "وتستخرجون (من البحر المالح) حلية تلبسونها". ويرى القارئ أن المترجم قد أضاف من عنده بين قوسين عبارة: "من البحر المالح: aus dem Salzmeer"، وهو ما يشير إلى استبعاده أن تكون الأنهار مصدرا من مصادر اللؤلؤ والعقيق وغيرهما من أنواع الحلى على ما تقول الآية الكريمة. أما ترجمتا سيل وبالمر (الإنجليزيتان)، وترجمتا كازيمريسكى وماسون (الفرنسيتان)، وكذلك ترجمتا ماكس هننج ومولانا صدر الدين (الألمانيتان) على سبيل المثال، فقد ترجمت كلها النص القرآنى كما هو، ولكنها لزمت الصمت فلم تعلق بشيء. فمن الواضح أن الاستعانة بالعلوم الطبيعية يمدّنا بالتفسير الصحيح لكثير من آيات القرآن الكريم. والسبب فى كل هذا أن القرآن كتاب لكل العصور ولكل البيئات وأنه كتاب إلهى، وليس من تأليف مُحَمَّد، وإلا لكان انعكاسا لمستوى بيئته وعصره ثقافيا وحضاريا ولامتلأ بالأخطاء كما تمتلئ كتبنا بها مهما تحرَّزْنا ودَقَّقْنا ومَحَّصْنا.

وأيا ما يكن الأمر فهل القرآن وحده ينفرد بهذا الذى قاله د. حسن حنفى عن اختلاف الناس فى فهمه؟ أبدا، بل هذا يصدق على كل كتاب: سواء كان كتابا دينيا أو أى كتاب آخر. وعندنا مثلا، فى مجال الأدب والنقد، وهو مجال تخصصى الأكاديمى، ما قاله أرسطو حول "التطهير"، الذى تقوم به المسرحيات بالنسبة للمشاهدين. لقد اختلف النقاد ومؤرخو الآداب فى تفسير هذه الكلمة على مدى القرون. كما أخطأ المترجمون العرب القدماء فهم كلامه فى كتابه: "فن الشعر" عن المأساة والملهاة فى المسرح ظنا منهم أنه يعنى المديح والهجاء فى الشعر الغنائى،

الذى لم يكن العرب يعرفون من الشعر غيره. وهو ما ترتب عليه أن كتب ابن رشد كلاما عجيبا غريبا ما أنزل الله به من سلطان فى ذلك الموضوع، وجعلتُه أنا محورا من محاور كتابى: "ابن رشد– نظرة مغايرة" حيث أوضحت التخبط الفاحش الذى تخبطه الفيلسوف القرطبى لعدم تأنيه أو إعماله مبدأ التشكك فيما لا يحسنه ولا يعرف عنه شيئا واندفاعه فى هوج وثقة فى غير موضعهما مرافئا أرسطو على كل ما قاله رغم أنه لا يعرف عَمَّ كان الفيلسوف الإغريقى يتحدث، فأتى بالعجب العجاب مما كان كفيلا بأن يتجنبه لو اعتصم بالتريث والتنبه إلى أنه يقدم على أمر ليس له فيه عير ولا نفير ولا أثارة من علم.

واختلف محمود شاكر وطه حسين وعبد الغنى الملاح وأنا حول نسب المتنبى: فطه حسين يزعم أنه أتى إلى الدنيا ثمرة اعتداء من أحد الجنود القرامطة على أمه. أى أنه ابن حرام. وشاكر يقول إنه ابن لأحد العلويين، وهو ما مد عبد الغنى الملاح خيطه إلى النهاية مدعيا، إى والله، أنه ابن المهدى المنتظر ذاته. أما العبد لله فلم يَرَ ما يدعوه إلى تنكب ما قاله القدماء من أن أباه كان سقاء. وقد بينت، فى كتابى: "المتنبى– دراسة جديدة لحياته وشخصيته"، تهافت ما قاله كل من طه حسين وشاكر والملاح وصلابة ما ذكره القدماء فى هذا السبيل. كما اختلف النقاد ومؤرخو الأدب حول عقيدة المتنبى، فزعم لويس ماسينيون أنه قرمطى، وصال وجال وأتى بما حسبه براهين قاطعة على زعمه هذا، وتابعه على هذا الزعم بعض الكتاب العرب، وهو ما حفزنى على معاودة فتح ذلك الملف، فكانت الثمرة كتابا فى ذلك الموضوع نَفَى بكل قوةٍ وثقةٍ واطمئنانٍ قرمطية الشاعر الكبير اعتمادا على تحليل مرهق ومنطقى للظروف التاريخية والنصوص الشعرية والترجمات التى تركها لنا القدماء للرجل مما يجده القارئ فى كتابى: "المتنبى بإزاء القرن الإسماعيلى فى تاريخ الإسلام للويس ماسينيون– ترجمة وتعليق ودراسة إبراهيم عوض".

وغير خافٍ الاختلافُ حول مضمون رواية "وليمة لأعشاب البحر"، التى أثارت ضجة مصمة فى تسعينات القرن المنصرم، وانقسم النقاد حولها: فمَنْ كان على شاكلة حيدر حيدر فى اتجاهه السياسى والأيديولوجى دافع عن الرواية مدعيًا أنها لا تعادى الإسلام بل تدعو إليه وتعلى من شأنه، بينما رأى نقاد آخرون منهم العبد لله أنها تعادى الله ورسوله والإسلام وتتطاول على الذات الإلهية وتتجرأ على عِرْض النبى الكريم وأن ما يقال عكس ذلك هو هراء فى هراء، وقدموا الشواهد القاطعة على صدق ما يقولون.

ومنذ عدة أعوام وقع لى بحث عن معلقة امرئ القيس تناولها فيه صاحبه طبقا لأحد المناهج النقدية الأخيرة، فرأى فيها محاولة من الملك الضِّلّيل للتعبير عن شعوره بالذنب تجاه أبيه، الذى كثيرا ما عصاه ودار على حل شعره وراء الغيد الحسان فى صحبة الصعاليك الذين لا يناسبونه ولا يناسبهم، وللتعبير كذلك عن رغبته فى التطهر من ذلك الإثم الملح على ضميره كما يقول البحث. ومن ثم فقد فسر الكلام عن المطر والسيل فى المعلقة المذكورة على أنه رمز إلى حرص الشاعر على ذلك التطهر. وفاته بكل بساطة أن القصيدة إنما قيلت أيام صعلكة الشاعر وجريه مع نزواته إلى آخر مدى تحديا لرغبة أبيه الملك فى أن يتصرف ابنه تصرف أبناء الملوك، أى قبل مقتل الأب. وبالتالى فلا شعور بالإثم ولا يحزنون. وهذا هو السياق التاريخى الذى كان على الباحث استصحابه لدن كتابته بحثه، لكنه لم يفعل، بل انطلق مفتونا بالمنهج النقدى الجديد الغريب الاسم، فوقع فيما وقع فيه من غلطة بلقاء لا تغتفر، مثلما وقع فيها من راجعوا له البحث عند نشره فى إحدى المجلات المحكَّمة، إذ لم يتنبهوا إلى ما صنعه الباحث فيردوه عن هذا الذى صنع ويطالبوه بإعادة كتابة البحث من جديد أو الانصراف عنه إلى غيره من البحوث المجدية.

كما قد فات الأستاذ الباحث أن القصيدة نفسها تحتوى على ما يدل على أن الشاعر، حين نظمها، كان مبتهجا بسلوكه متلذذا بإباحيته وخروجه على العرف والتقاليد مفاخرا بمغامراته المفحشة مع الفتيات وبالحصان الذى يركبه ويعتقد أنه أفضل حصان فى العالم، مثلما غاب عنه أنها لا تأتى على سيرة الأب ولا مقتله ولا التأثم جراء ذلك بكلمة واحدة من قريب أو بعيد. ثم هل كان الوثنيون فى بلاد العرب قبل الإسلام يعرفون معنى التطهر على هذا المنوال؟ لقد كان كل ما فعله امرؤ القيس عندما بلغه مقتل أبيه على يد رعاياه، وكان شاعرنا وقتئذ يشرب الخمر، هو أن استمر يشرب تلك الليلة قائلا: "ضيعنى صغيرا، وحَمَّلَنى دمَه كبيرا! اليوم خمر، وغدا أمر!"، ثم تَرَكَ الشرابَ بعد تلك الليلة إلى أن مات وهو عائد من عند ملك الروم، الذى كان قد قصده ليعينه على أخذ الثأر لأبيه من قَتَلَته. وكان العرب فى مثل تلك الحالة يحرّمون النساء والاغتسال على أنفسهم إلى أن يدركوا ثأرهم. فكما يرى القارئ كان الأمر يجرى عند العرب على خلاف ما ظن الباحث. بل إن حنق الشاعر على أبيه وتحميله إياه المسؤولية هو أكبر برهان على أنه لم يكن يشعر بأى إثم يدعوه إلى التطهر، إذ كان المخطئَ فى نظره أبوه لا هو. وهذا كله إنما يدل على أن العبرة فى التأليف والكتابة لا مجرد استخدام المناهج النقدية الجديدة بل حسن التأتى للموضوع

والإخلاص لأصول البحث العلمى. ومع هذا فيحسب للباحث أنه، حين لفتُّ نظره، خلال اتصاله بى هاتفيا، إلى الغلطة العنيفة التى سقط فيها، لم يكابر بل أقر بأنها قلة خبرة منه.

أما بالنسبة إلى الأناجيل فقد اختلف النصارى فرقا وأحزابا يكفر بعضهم بعضا، وكل فرقة تتكئ على نصوص الإنجيل. فما العمل فى هذا؟ كما كان ملوك أوربا وقساوستها يعتمدون عليها فى تألههم واستبدادهم على عكس ما يقال الآن من أن الرحمة بالشعوب وحكمها بالديمقراطية ينبعان من تلك الأناجيل نفسها. وهناك من الغربيين من يكذِّب بوجود المسيح، ومنهم من يتهمه بالدجل والشعوذة وترتيب الأمور مع بعض تلاميذه بحيث تبدو للسذج المغفلين معجزات عجيبة، ومنهم من اتهمه بالشذوذ الجنسى، ومنهم من يقول إنه قد تزوج مريم المجدلية. وهناك من يؤكد أنه نبى السلام والرحمة والمحبة، ومن يرى أنه قد أتى لينشر العداوة والخصام والكراهية بين الناس بل بين أبناء البيت الواحد. ومنهم من يرى أنه عصبى شديد الانفعال هجام شتام يثور ويسب لأتفه سبب، ومنهم من يراه على العكس من هذا وديعا مسالما ينصح أتباعه بإدارة الخد الأيسر لمن يصفعهم على خدهم الأيمن. وهو نفسه يقول فى الأناجيل إنه ما جاء لينقض الناموس، الذى أتى به موسى، لنفاجأ به عقيب ذلك ينقضّ على ذلك الناموس تبديلا وإلغاء. وكل هذا وكثير غيره إنما يستند القائلون به إلى نصوص الأناجيل ذاتها.

وكمثال آخر على أهمية الاستعانة فى تفسير القرآن بالقرآن ذاته نقول إن هناك من المنتسبين إلى الإسلام من يقول إن النجاة فى الآخرة، حسبما تنص الآية ٦٢ من سورة "البقرة" لا تقتصر على المسلمين فحسب بل تشمل معهم الصابئين واليهود والنصارى متى آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات. والحق أنْ لو كان الأمر كذلك ما كان هناك معنى لمجىء محمد ودعوته إلى الإسلام ولكذَّب القرآن نفسه بنفسه، إذ يكفى أن يكون الشخص يهوديا أو نصرانيا أو صابئيا كى ينجو. والصواب أننا ينبغى أن نرقّم الآية التى تشير إليها الكاتبة: "إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" على النحو التالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا، وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا، فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ". أى أن عندنا صنفين من الناجين يوم القيامة: المسلمين، الذين عبر عنهم القرآن بـ"الذين آمنوا"، ثم عندنا اليهود والنصارى والصابئون إذا كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر ويعملون

الصالحات. فأما عمل الصالحات فلا مشكلة فيه، لكن المشكلة تكمن فى معنى الإيمان بالله واليوم الآخر هنا.

ستقول لى: وكيف مَيَّزْتَ بين الفريقين على هذا النحو؟ فأجيبك أنه لا يُعْقَل أن يقول القرآن عن قوم إنهم "آمنوا"، أى آمنوا بالله واليوم الآخر، ثم يدور على عقبيه مشترطا أن يكونوا مؤمنين بالله واليوم الآخر، إذ هو شرط لا معنى له لأنه متحقق فى وصفهم بـ"الذين آمنوا". كذلك أرجوك أن تتمعن فى الآيات التالية من سورة "النساء": "إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا * وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا"، ولسوف ترى بنفسك أن من لا يؤمن ولو بنبى واحد هو كافر فى نظر الإسلام حتى لو آمن بسائر الأنبياء الآخرين. فما بالك إذا كان النبى المكفور به هو محمدا عليه السلام؟ ومعنى هذا أن اليهود والنصارى ليسوا من المؤمنين بالله ورسله. وبالمثل أرجوك أن تقرأ الآية التالية من سورة "الأنعام"، والكلام فيها عن القرآن: "وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ". وهذا منطوق النص، أما مفهومه فهو أن من لا يؤمن بالقرآن فليس مؤمنا بالآخرة فى نظر الإسلام.

وهناك حل لمن لم يُسْلِم لظروف خارجة عن استطاعته لا عن عناد ومشاقّة يتمثل فى قوله تعالى من سورة "النساء": "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا" وفى قوله عز شأنه: "لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" بما يعنى أن الحساب يوم القيامة سيكون بناء على مدى اجتهاد الشخص وإخلاصه فى البحث عن الدين الصحيح ومدى مساعدة الظروف أو معاكستها له. وعلى هذا فمن يبحث ويجدّ ثم لا تتضح له الصورة على حقيقتها فالله سبحانه عاذره. ومن اتضحت له الصورة ثم عاند وتمرد وأغلق قلبه عن نور الإسلام وكفر بمحمد فهو فى النار. أما من لم يسمع عن الإسلام ونبيه بتاتا، ومن ثم لم يؤمن به، فهل تظن أن الله سوف يحاسبه على ما هو خارج وُسْعِه وفوق طاقته؟ وبالمثل من لم يكن عنده من العقل ما يستقلّ به ويعرف أن ما يقال له عن محمد عليه السلام ودينه من الاتهامات الكاذبة كلام زائف مبطل فإن الله سبحانه وتعالى يأخذ وضعه هذا فى الحسبان.

وبهذا نرى مدى سماحة الإسلام وتفهمه لحال البشر وضعفهم ومحدودية قدراتهم وضغط الظروف القاسية عليهم. فهذا ردى على زعم الأستاذ الدكتور أن القرآن لا يدل على شيء محدد بل يقول الشيء وعكسه.

وقد أشار د. مُحَمَّد وقيع الله فى مقال له بعنوان "حسن حنفى وأطروحات اليسار الإسلامى"منشور فى موقع "سودارس" بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٩م إلى ما يدعيه د. حسن حنفى من أن القرآن يحتوى على الشيء ونقيضه فذكر أنه "فى ندوة نظمتها مكتبة الإسكندرية بعنوان "الحريات الفكرية فى مصر" ادعى حسن حنفى أن النص القرآنى يشبه السوبر ماركت يمكن للمجتهد أن يختار منه ما يشاء، وزعم أن بعض الآيات القرآنية تتناقض مع بعضها، إذ توجد آيات تدعو إلى التسامح بينما تحض أخرى على القتال. وبَرْهَنَ بتلك الدعوى على فقره المريع فى استيعاب مناهج البحث، وفشله فى فهم النصوص من خلال سياقاتها الأصلية. فآيات التسامح والجهاد تُفْهَم موضوعيًّا كما يلى:يقول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا، ادخلوا فى السِّلْم كافَّة" (البقرة/ ٢٨)، ويقول تعالى: "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم" (التوبة/ ٧)، ويقول تعالى: "فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقَوْا إليكم السَّلَمَ فما جعل الله لكم عليهم سبيلًا" (النساء/٩٠)، ويقول تعالى: "فإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم" (الأنفال/ ٦١)، ويقول تعالى: "ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" (البقرة/ ١٩٠)، ويقول تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهم وتُقْسِطوا إليهم" (الممتحنة/ ٨)، ويقول تعالى: "لا إكراهَ فى الدين. قد تَبَيَّن الرُّشْدُ من الغَى"(البقرة/ ٢٥٦)، ويقول تعالى: "وإن تَوَلَّوْا فإنما عليك البلاغ " (آل عمران/ ٢٠). ولا يمكن الاستشهاد بالآيات الكريمة وهى مبتورة عن سياقاتها السوية، كمن يكتفى بالاستشهاد بقول الله تعالى: "وأَعِدُّوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومن رِبَاط الخيل تُرْهِبون به عدوَّ الله وعدوَّكم وآخرين مِنْ دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم. وما تنفقوا من شيء فى سبيل الله يُوَفَّ إليكم وأنتم لا تُظْلَمون" (الأنفال/٦٠)، ويستنتج أن القرآن يسمح لأتباعه بشن الحرب ابتداءً. ومثل هذه الآية من الضرورى أن نفهمها فى سياقها الذى وردت فبه فى القرآن الكريم، فهو الذى يكشف عن حقيقة دلالتها وإفادتها التى تتعلق بمواجهة المسلمين لمن عاهدوهم عهدًا مغلظًا ثم نقضوه. وها هنا نقرأ الآيات التى سبقت تلك الآية من سورة "الأنفال"، وهى التى تقول: "إنّ شرَّ الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون * الذين عاهَدْتَ منهم ثم ينقضون عهدهم فى

كل مرة وهم لا يتقون * فإما تَثْقَفَنَّهم فى الحرب فشَرِّدْ بهم مَنْ خَلفهم لعلهم يَذَّكَّرون * وإما تخافنَّ من قومٍ خيانةً فانْبِذْ إليهم على سواءٍ. إن الله لا يحب الخائنين * ولا يحسبنَّ الذين كفروا سَبَقُوا. إنهم لا يُعْجِزون" (الأنفال/ ٥٥– ٥٩)".

ثم هل فشل الإسلام فى إنشاء الحضارة وصنع التقدم حتى ينحيه د. حسن حنفى عن صنع الحياة والحضارة والتقدم؟ لو كان الأستاذ الدكتور جادا لطالب بتنقية الدين من الخرافات الغريبة عن الإسلام والاعتقادات البالية المناهضة لما يريده لأتباعه من تحضر، ولاستفز المسلمين ليرجعوا إلى النصوص القرآنية والحديثية التى تحض على العلم وتشغيل العقل والاعتماد على التجربة والبرهان والتحقق دائما مما يسمعونه أو يقرأونه وعدم ترديده كالببغاوات دون تحقيق وتدقيق. وقد كانت النتائج باهرة، فإن العرب البدو الأميين الذى لم يكن عندهم لا كتّاب ولا مدرسة فضلا عن جامعة قد صنعوا حضارة عظيمة تقوم أول ما تقوم على العلم، وصارت البلاد المفتوحة تجلس إليهم تتعلم عنهم لغتهم وأدبهم ودينهم وقرآنهم وأحاديثهم.

ولو ذهبنا نتتبع آيات القرآن وأحاديث الرسول فى هذا الصدد فسوف نجد عجبا: ففى القرآن الكريم إلحاح على أن العلم نعمة إلهية أفاضها الله على البشر كما فى قوله تعالى فى أول نزول القرآن: "عَلَّم الإنسانَ ما لم يَعْلَم" (العَلَق/ ٥)، وقوله سبحانه عن آدم عليه السلام: "وعَلَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها" (البقرة/ ٣١)، وقوله عن يوسف عليه السلام: "وإنه لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْناه" (يوسف/ ٦٨)، وقوله سبحانه وتعالى عن العبد الصالح فى قصة موسى عليه السلام: "وعَلَّمْناه مِنْ لَدُنَّا علما" (الكهف/ ٦٥)، وقوله جل شأنه عن داود عليه السلام:" وعلّمناه صنعةَ لَبُوسٍ لكم" (الأنبياء/ ٨٠)، وقوله جَلَّ وتبارك عن رسولنا الكريم صلوات الله وسلامه عليه: "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة، وعلّمك ما لم تكن تَعْلَم" (النساء/ ١١٣)، وقوله عز شأنه للمؤمنين: "واتقوا الله، ويعلّمكم الله". وهو ما يعنى أن العلم نعمة من الله سبحانه أنعم بها على عباده من البشر. كذلك يعلى القرآن الكريم من شأن الحكمة ويعدّها خيرا كثيرا: "يُؤْتِى الحكمةَ من يشاء. ومن يُؤْتَ الحكمةَ فقد أُوتِى خيرا كثيرا" (البقرة/ ٢٦٩)، ولا يسوّى بين العلماء والذين لا يعلمون: "قل: هَلْ يَسْتَوِى الذين يَعْلَمُون والذين لا يَعْلَمُون؟" (البقرة/ ٢٦٩). والله سبحانه يرفع المؤمنين الذين أوتوا العِلْمَ درجات عالية لا يرقى إليها غيرهم: "يَرْفَعِ اللهُ الذين آمنوا منكم والذين أُوتُوا العِلْمَ درجاتٍ" (المجادلة/ ١١).

ولا يقف الأمر بالنسبة إلى العلم فى الإسلام عند هذا الحد، بل له أبعاد أخرى: ففى القرآن، حين يبدى الملائكة استغرابهم لما قاله سبحانه لهم من أنه سوف يجعل فى الأرض خليفة هو الإنسان، إذ أدهشهم أن يخلق الله خليفة سوف يفسد فى الأرض ويسفك الدماء فى الوقت الذى يسبحون هم بحمد الله ويقدسون له، نجده سبحانه يلفت نظرهم إلى جانب آخر من تكوين الجنس البشرى لم يتنبه له الملائكة. وهذا الجانب هو العقل والمقدرة على تحصيل العلم، وهو ما لا تستطيعه الملائكة، إذ لم يخلقهم الله قابلين للتطور والاجتهاد وتحصيل المعرفة، بل يقوم كيانهم على توجيه الله لكل منهم نحو ناحية معينة لا يخرج عنها.

يقول عز شأنه: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ" (البقرة/ ٣٠– ٣٣). وليس معنى تعليم الله آدم الأسماء كلها أنه سبحانه قد أطلعه على الإجابة فى حين أخفاها عن الملائكة، وإلا كان هذا تحيزا وظلما تعالى الله عنه علوا كبيرا. بل المعنى، حسبما أفهم، هو أن الجنس البشرى، أو إن شئت فقل: آدم، مخلوق يتسم بالمرونة والمقدرة على التطور والترقى من حال إلى حال واكتساب ما كان يجهله من معرفة. أما الملائكة فقد خُلِقَتْ على نحو لا يقبل التطور من حال إلى حال، بل أُسْنِدَتْ إلى كل منهم مهمة يؤديها على نحو مخصوص لا تغير فيه، ولا يؤدى سواها، ولا يُتَصَوَّر أن يهملها أبدا: "لا يَعْصُونَ اللهَ ما أمرهم، ويفعلون ما يُؤْمَرون" (التحريم/ ٦)، "لا يسبقونه بالقول، وهم بأمره يعملون" (الأنبياء/ ٢٧).

فالله سبحانه حين لفت انتباه الملائكة إلى تعلم آدم الأسماء كلها إنما أراد أن يباهى ملائكته بالجنس البشرى، ذلك الجنس الذى زوده عز شأنه بمواهب ليست موجودة لديهم. ومن الواضح أن الملائكة قد وعت الدرس، فها هى ذى تضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع طبقا لما جاء فى الحديث الشريف التالى: "مَنْ سَلَكَ طريقا يطلب فيه علما سَلَكَ الله به طريقا من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع، وإن العالِم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الأرض والحيتان فى جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على

سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورِّثوا دينارا ولا درهما، إنما ورَّثوا العلم، فمَنْ أخذه أخذ بحظٍّ وافرٍ".

ولأهمية العلم والمعرفة فى الإسلام نجد القرآن يشدد على عقاب من يرتكب الإثم عالما أنه إثم، وليس عن ضعف طارئ لم يستطع أن يتحاشاه. لقد ذم اليهودَ مثلا ذما شديدا لإقدامهم على تحريف الوحى مع علمهم أن هذا إثم فاحش، إذ "كان فريقٌ منهم يَسْمَعُون كلامَ الله ثم يحرّفونه من بعد ما عَقَلوه وهم يَعْلَمُون" (البقرة/ ٧٥)، وينذرهم قائلا: "لا تَلْبِسُوا الحقَّ بالباطل وتَكْتُمُوا الحقَّ وأنتم تعلمون" (البقرة/ ٤٢). كما نجده يحذر المؤمنين من الإشراك بالله بعدما علموا أن التوحيد حق: "فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون" (البقرة/ ٢٢)، ويخاطب الرسول عليه الصلاة والسلام على سبيل ضرب المثل قائلا: "لئن اتبعتَ أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير" (البقرة/ ١٢٠) و"لئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذًا لمن الظالمين" (البقرة/ ١٤٥).

وقد فهم المرحوم الشيخ شلتوت من قوله تعالى: "ومن يُشَاقِقِ الرسولَ من بعد ما تبيَّن له الهدى ويَتَّبِعْ غير سبيل المؤمنين نُوَلِّه ما تَوَلَّى ونُصْلِه جَهَنَّمَ. وساءت مصيرا" (النساء/١١٥) أن من لن يعلم بالحق بمعنى أنه لم يَبْلُغْه أو بَلَغه وعَلِم به ولكن على نحو محرَّف، أو علم به على وجهه الصحيح ولكنه لم يستطع الاقتناع به رغم أنه لم يقصِّر فى ذلك على مدى عمره فهذا لا يناله الوعيد الإلهى بالإصلاء فى جنهم حسبما جاء فى كتابه: "تفسير القرآن الكريم– الأجزاء العشرة الأولى". ومثله قول الشيخ مُحَمَّد عبده من قبله إن الإسلام يجعل من النظر العقلى وسيلة الإيمان الصحيح حتى لقد قال قائلون من أهل السنة: "إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالبًا غير واقف عند الظن فهو ناج" كما نقرأ فى كتابيه: "الإسلام بين العلم والمدنية" و"رسالة التوحيد". ومن هذا كله نرى أن العلم هو أساس المسؤولية، وأنه لا مسؤولية بلا علم، على أن يكون مفهوما طبعا أن العلم والسعى إليه هو واجب كل مسلم ومسلمة.

وفى القرآن آيات كثيرة تبرز سعة آفاق العلم وعدم انتهائها عند حد، كقوله تعالى: "سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تُنْبِت الأرضُ ومن أنفسهم ومما لا يعلمون" (يس/ ٣٦)، "والخيلَ والبغالَ والحميرَ لتركبوها وزينةً، ويخلق ما لا تعلمون" (النحل/ ٨)، "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" (الإسراء/ ٨٥)، "وفوق كل ذى عِلْمٍ عليمٌ" (يوسف / ٧٦.)، ثم هذه الآية التى يأمر فيها العليم الحكيم رسوله مُحَمَّدا عليه الصلاة والسلام أنْ "قل: رب، زدنى علما" (طه/ ١١٤). إن هذه هى

المرة الوحيدة فى القرآن التى يأمر فيها الله رسوله أن يستزيد من شيء. ولنلاحظ أن المأمور بذلك هو محمد، الذى كان يتنزل عليه الوحى صباح مساء. وعندنا كذلك هذه الآية التى يسوى فيها القرآن بين الجهاد فى سبيل الله وطلب العلم، إذ يسمى كلا منهما: "نَفْرًا"، والتى يحض فيها المؤمنين أن يبقى من كل فرقة منهم طائفة مع الرسول فى المدينة حين لا يخرج للغزو مع الجيش من أجل أن تتفقه هذه الطائفة فى الدين: "وما كان المؤمنون ليَنْفِروا كافة. فلولا نَفَرَ من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يَحْذَرون" (التوبة/ ١٢٢). صحيح أن العلم هنا هو العلم الدينى، بيد أنه ينبغى ألا يفوتنا أن هذا هو المجال العلمى الوحيد الذى كان يتتابع فيه ظهور الجديد كل يوم، وأحيانا كثيرة فى مدى زمنى أقصر من ذلك، على عكس ما يسمى الآن بالعلوم التجريبية، التى كانت معارف العرب فيها فى ذلك الحين مجرد شظايا بدائية ساكنة لا يلحقها تطور أو تجديد. والعبرة على كل حال بمبدإ التخصص وتهيئة الدولة المناخ المناسب لعكوف العالم على علمه وتشجيعه بل حثه على ذلك.

كذلك ما أكثر الآيات القرآنية التى تتحدث عن نعم السمع والبصر والعقل وتمنّ بها على العباد بما يدل على جلالة وظيفتها: "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون" (النحل/ ٧٨)، "وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة" (المؤمنون/ ٧٨)، "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة. قليلا ما تشكرون" (السجدة/ ٩، والمُلْك/ ٢٣)، "وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة" (الأحقاف/ ٢٦). وما أكثر أيضا الآيات التى تحض على النظر والتأمل فى الملكوت ووقائع التاريخ: "فلْينظر الإنسان إلى طعامه * أنا صببنا الماء صَبًّا * ثم شققنا الأرض شَقًّا * فأنبتنا فيها حَبًّا * وعنبا وقَضْبًا * وزيتونا ونخلًا * وحدائقَ غُلْبًا * وفاكهةً وأَبًّا * متاعًا لكم ولأنعامكم" ( عَبَسَ/ ٢٤– ٣١)، "فلينظر الإنسان مِمَّ خُلِق * خُلِقَ من ماء دافق * يخرج من بين الصُّلْب والترائب * إنه على رَجْعِه لَقَادِر" (الطارق/ ٥– ٨)، "أفلم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض؟" (الأعراف/ ١٨٥)، "أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا: كيف كان عاقبة الذين من قبلهم؟ كانوا أشد منهم قوة" (الروم/ ٩)، "أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم: كيف بنيناها وزيناها وما لها من فُرُوج * والأرضَ مَدَدْناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوجٍ بهيج؟" (ق/ ٦– ٧)، "أفلا ينظرون إلى الإبل: كيف خُلِقَتْ * وإلى السماء: كيف رُفِعَتْ * وإلى الجبال: كيف نُصِبَتْ * وإلى الأرض: كيف سُطِحَتْ؟" (الغاشية/ ١٧– ٢٠)، "قل: سيروا فى الأرض فانظروا: كيف بَدَأَ الخلقُ؟ ثم اللهُ يُنْشِئُ النشأةَ الآخرة" (العنكبوت/ ٢٠).

وهناك مواضع أخرى يعنّف فيها القرآن من لا يستخدمون حواسهم وعقولهم تعنيفا شديدا لدرجة أنه يهبط بهم إلى ما دون مرتبة العجماوات. قال تعالى: "لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها. أولئك كالأنعام، بل هم أضلّ" (الأعراف/ ١٧٩)، "إن شر الدواب عند الله الصُّمّ البُكْم الذين لا يَعْقِلون" (الأنفال/ ٢٢)، "أفلم يسيروا فى الأرض فتكونَ لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها؟ فإنها لا تَعْمَى الأبصار، ولكن تَعْمَى القلوبُ التى فى الصدور" (الحج/ ٤٦).

والإنسان فى القرآن مطالب بالتفكير قبل أن يؤمن أو يكفر حتى يكون إيمانه أو كفره عن بينة: "قل إنما أعظكم بواحدة: أن تقوموا لله مَثْنَى وفُرَادَى ثم تتفكروا" (سبأ/ ٤٦)، "أو لم يتفكروا؟ ما بصاحبهم من جِنّةٍ" (الأعراف/ ١٨٤)، "أو لم يتفكروا فى أنفسهم؟" (الروم/ ٣٠)، ومطالب كذلك بالتفكير بعد الإيمان، إذ من صفات المؤمنين أنهم هم "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض" (آل عمران/ ١٩١). وفى مجال التثبت نجد القرآن يحذر دائما من الوقوف عند الظن، إذ لا بد من العلم اليقينى:"وما لهم بذلك من علم. إنْ هم إلا يظنون" (الجاثية/ ٢٤)، "إن يتّبعون إلا الظن وما تَهْوَى الأنفس" (النجم/ ٢٣)، "إنْ يتَّبِعُون إلا الظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا" (النجم/ ٢٨). بل يبلغ موقف القرآن من الظن وعدم الاعتداد به الحد الذى يدعو عنده إلى اجتناب الكثير من الظن لأن بعضه إثم، فهو حَذَرَ الوقوع فى القليل غير المتعين ينبذ الكثير: "يا أيها الذين آمنوا، اجتنبوا كثيرا من الظن. إن بعض الظن إثم" (الحجرات/ ١٨). ولا يقف التثبت فى القرآن عند اطِّراح الظن، بل لا بد من البرهان: "فقلنا (أى قال المولى سبحانه): هاتوا برهانكم" (القصص/ ٧٥)، "إنْ عندكم من سلطان (أى برهان قاطع) بهذا" (يونس/ ٦٨)، "قل: هل عندكم من علم فتُخْرِجوه لنا؟" (الأنعام/ ١٤٨)، "اِيتُونى بكتابٍ من قَبْل هذا أو أَثَارَةٍ من علم إن كنتم صادقين" (الأحقاف/ ٤).

وعلى الإنسان أن يرجع فيما يجهله إلى أهل الاختصاص: "ولو رَدُّوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لَعَلِمَه الذين يستنبطونه منهم" (النساء/ ٨٣)، "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" (النحل/ ٤٣، والأنبياء/ ٧). ولا يصح فى مجال العلم الاعتداد بالآراء المتوارَثة لمجرد شيوعها وترديد الأجيال لها. ومن هنا كانت حملة القرآن شعواء على المقلدين لأسلافهم: "قالوا: بل نتَّبِع ما ألفينا عليه آباءنا" (البقرة/ ١٧٠)، "قالوا: حَسْبُنا ما وجدنا عليه آباءنا" (المائدة/ ١٠٤)، "وإذا فعلوا فاحشة قالوا: وجدنا عليها آباءنا" (الأعراف/ ٢٨)، "قالوا: أجئتنا لتلفتنا عما وَجَدْنا عليه

آباءنا؟" (يونس/ ٧٨)، "قالوا: بل نتّبع ما وجدْنا عليه آباءنا" (لقمان/ ٢١)، "قالوا: إنا وجدْنا آباءنا على أُمّة، وإنا على آثارهم مهتدون" (الزخرف/ ٢٢)، "قالوا: إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مقتدون" (الزخرف/ ٢٣). وكما يقول الشيخ محمود شلتوت فى كتابه: "من توجيهات الإسلام" فـ"قد ارتفع القرآن بالعقل وسجل أن إهماله فى الدنيا سيكون سببا فى عذاب الآخرة، فقال حكايةً لما يجرى على ألسنة الذين ضلوا ولم يستعملوا عقولهم فى معرفة الحق والعمل به: "لو كنا نسمعُ أو نَعْقِلُ ما كنا فى أصحاب السَّعِير" (الملك/ ١٠)".

وبالنسبة للنظام الكونى وما يجرى عليه من قوانين مطردة هناك هذه الآيات التى تتحدث عن السُّنّة والتقدير والقَدَر والوَزْن والميزان، وهى كلها ألفاظ تعنى ما يعنيه مصطلح "قوانين الطبيعة" أو "القوانين الكونية". ففى مجال التاريخ والحضارة وطباع البشر وانهيار الأمم نقرأ هذه الآيات: "وإن يعودوا (أى الكفار لكفرهم وإجرامهم) فقد مضت سُنّة الأولين" (الأنفال/ ٣٨)، "سُنَّةَ مَنْ قد أرسلْنا قبلك من رسلنا، ولا تجد لسنتنا تحويلا" (الإسراء/ ٧٧)، "سُنَّةَ الله فى الذين خَلَوْا من قبل، وكان أمر الله قدرا مقدورا" (الأحزاب/ ٣٨)، "ولن تجد لسنتنا تبديلا" (الأحزاب/ ٦٢، والفتح/ ٢٣)، "فلن تجد لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحويلا" (فاطر/ ٤٣)، "قد خلت مِنْ قَبْلِكم سُنَنٌ" (آل عمران/ ١٣٧)، "يريد الله ليبيّن لكم ويَهْدِيَكم سُنَن الذين مِنْ قبلكم" (النساء/ ٢٦).

أما الآيات التالية فهى تتحدث عن القانون فى مجال الظواهر الطبيعية: "والقمرَ قدَّرناه منازل" (يس/ ٣٩)، "هو الذى جعل الشمسَ ضياءً، والقمرَ نورا، وقَدَّرَه منازلَ" (يونس/ ٥)، "وخَلَق كلّ شيء فقدَّره تقديرا" (الفرقان/ ٢)، "وكلُّ شيء عنده بمقدار" (الرعد/ ٨)، "وإنْ مِنْ شيءٍ إلا عندنا خزائنُه. وما ننزّله إلا بقَدَرٍ معلوم" (الحِجْر/ ٢١)، "وأنزلنا من السماء ماء بقَدَرٍ" (المؤمنون/ ١٨)، "فجعلناه (أى ماء الإنسان) فى قرارٍ مكين * إلى قَدَرٍ معلوم" (المرسَلات/ ٢١– ٢٢)، "وجعلنا فيها رواسِى، وأنبتنا فيها من كل شيء موزون" (الحِجْر/ ١٩)، "والسماءَ رفعها ووَضَع الميزان * ألا تَطْغَوْا فى الميزان" (الرحمن/ ٧– ٨).

كذلك ينبغى التنبه إلى أن معظم الآيات والأحاديث التى تحض على العلم وترفع من شأنه لا تحصره فى ميدان العلم الدينى، بل تطلق القول إطلاقا. ويؤكد هذا ما أشار إليه الأمير شكيب أرسلان من أن فى القرآن آيات متعددة تحث على السير فى الأرض والنظر والتأمل فى السحاب والجبال وما إلى هذا، وهو ما يشير إلى أن الأمر مفتوح المصاريع، وليس خاصا بلون واحد من

ألوان العلم. كما أن قوله ﷺ: "اطلبوا العلم ولو فى الصين" يقطع بأن العلم هنا هو العلم الدنيوى لأن أهل الصين فى ذلك الوقت كانوا وثنيين، ومن ثم فليس من المعقول أن يجعلهم النبى عليه السلام مرجعا فى العلم الدينى" حسبما كتب الأمير فى كتابه: "لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟".

ولو نظرنا فى سيرة النبى عليه الصلاة والسلام لنرى موقفه العملى من العلم فلسوف نقف ذاهلين أمام ما صنعه، وهو الأُمِّىّ، عقب الانتصار فى غزوة بدر مثلا حين وقع فى يد المسلمين عشرات الأسرى من كفار قريش، إذ عرض عليهم سيدنا رسول الله ﷺ أن يطلق سراح كل من يقوم منهم بتعليم عشرة من صبيان المسلمين فى المدينة القراءة والكتابة. وقد كان هذا الصنيع نقطة الانطلاق إلى نشر التعليم بين المسلمين، إذ كان عدد القارئين والكاتبين فى المجتمع الجاهلى جِدَّ ضئيلٍ كما هو معروف. وجدير بنا أن نتوقف نحن بدورنا إزاء هذا العمل العبقرى من رسول الله عليه الصلاة والسلام، ذلك العمل الذى كان وراء انتشار حركة التعليم بين أفراد الأمة الناشئة، فضلا عن إلحاحه ﷺ على أن طلب العلم فريضة على كل مسلمة ومسلمة، وهو ما يتميز به عن سائر الأنبياء.

ووجه العبرة فى هذا أن العرب، رغم انتشار الأمية بينهم فى الجاهلية انتشارا واسعا، سرعان ما تخلصوا منها وقَضَوْا عليها وأَضْحَوُا الأمة الأولى للعلم والثقافة والفكر فى العالم أوانذاك رغم ضعف الإمكانات. إنه، عليه الصلاة والسلام، لم يؤلف اللجان ولم يخصص الميزانيات ولم يستكثر من بناء المدارس والجامعات لهذا الغرض، إذ كان ذلك مستحيل التنفيذ فى تلك الظروف، بل اكتفى بالمتاح بين يديه، وهو أقل من القليل. ومع ذلك فإن هذا القليل الذى يكاد يقرب من حد العدم قد أتى بتلك الثمار المدهشة، وهى ثمار لا يمكن المقارنة بينها وبين ما تحقق من نتائج فى ذلك الميدان بطول البلاد العربية وعرضها منذ عصر النهضة الحديثة التى بدأت قبل أكثر من قرنين من الزمان مع توفر الإمكانات الهائلة التى لم يكن الصحابة يحلمون بواحد على المليون منها. لقد كانوا يتلقَّوْن تعليمهم مثلا فى المسجد، والمساجد لا تكلف الدولة شيئا يذكر. ولم يستقدم عليه الصلاة والسلام لصبيان المدينة خبراء تربويين ولا مدرسين من الخارج بالعملة الصعبة، بل اعتمد على الأسرى الذين لو كان قد استبقاهم عنده دون عمل لكلفوه "شيئا وشويّات". لكنه بثاقب نظره وإلهامه العظيم افترع هذا الحل العبقرى الذى أتى بأعظم النتائج دون أن يدفع فيه شيئا على الإطلاق.

ولقد قرأت فى لندن عام ١٩٨٢م كتابا بعنوان "Muhammad and Learning" للبروفسير ن. ستيفن (Prof. N. Stephen) تحدث فيه بأسلوب مشدوه عن دور الرسول الكريم فى مجال التعليم، مستغربا أن يتنبه رجل أمى مثله يعتزى إلى أمةٍ باديةٍ أُمِّيّةٍ تعيش فى القرن السابع الميلادى إلى هذا الجانب من جوانب الحياة وأن يكون له تلك الآراء التقدمية والمواقف المذهلة التى تعكسها آيات القرآن والأحاديث الشريفة، وبخاصة أن الأديان الأخرى كانت تضع التعلم تحت الرقابة وتجعله حكرا على الكهنة والطبقة الحاكمة ليس إلا، إن لم تعاقب على إفشاء العلم بين العامّة، فضلا عن إحراق الكتب، الذى يؤكد أنه سيظل إلى الأبد وصمة عار فى جبين من اجترحوه، وكذلك فى جبين الكنيسة لارتضائها ومباركتها هذا العمل المخزى، على عكس مُحَمَّد، الذى دعا البشر جميعا على اختلاف طبقاتهم ومهنهم وظروفهم إلى السعى حثيثا فى طلب العلم رجالا ونساء من المهد إلى اللحد، بل أوجبه عليهم غير مكتفٍ بجعله حقا من حقوقهم يمكنهم أن يأخذوه أو يهملوه، وجَعَله بابا إلى الجنة، وساواه فى الفضل بالاستشهاد فى سبيل الله، بل فضّل العلماء على العبّاد المنعزلين عن تيار الحياة وميادين الجهاد بمثل ما يَفْضُل به البدرُ سائرَ الكواكب. وفى ضوء هذا يمكننا أن نقدر صنيع العقاد حق قدره حين أكد أن "التفكير فريضة إسلامية"، بل جعل هذه العبارة عنوانا لواحد من أهم كتبه فى مجال الدراسات الإسلامية.

وننتقل الآن إلى الحديث الشريف، ونسوق منه النصوص التالية، وهى كلها نصوص عجيبة فريدة لا نظير لها فى أى دين أو مذهب أو فلسفة: "ما من خارج خرج من بيته فى طلب العلم إلا وضعت له الملائكة أجنحتها رِضًا بما يصنع". "من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع". "طلب العلم فريضة على كل مسلم". "منهومان لا يقضى أحدهما نهمته: منهوم فى طلب العلم لا يقضى نهمته، ومنهوم فى طلب المال لا يقضى نهمته". "اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم". "طلب العلم فريضة على كل مسلم. وإنّ طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان فى البحر". "إن الله عز وجل أوحى إلى أنه من سلك مسلكا فى طلب العلم سهلت له طريق الجنة". "من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا من طرق الجنة. وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم. وإن العالم ليستغفر له من فى السماوات ومن فى الأرض والحيتان فى جوف الماء. وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب. وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما. ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر". "فضل العالم على العابد سبعون درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء

والأرض". "خيار أمتى علماؤها، وخيار علمائها رحماؤها. ألا وإن الله تعالى ليغفر للعالم أربعين ذنبا قبل أن يغفر للجاهل ذنبا واحدا. ألا وإن العالم الرحيم ليجيء يوم القيامة وإن لنوره ضوءا يمشى فيه ما بين المشرق والمغرب". "ذُكِر لرسول الله ﷺ رجلان: أحدهما عابد، والآخر عالم، فقال عليه أفضل الصلاة والسلام: فضل العالم على العابد كفضلى على أدناكم. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله وملائكته وأهل السماوات والأرض حتى النملة فى جحرها وحتى الحوت ليُصَلُّون على معلِّم الناس الخير". "فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب". "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر". "من كانت له جارية فأحسن أدبها، وعلّمها فأحسن تعليمها، ثم أعتقها فتزوجها فله أجران اثنان".

ليس ذلك فقط، بل إن الإسلام كان حريصا تمام الحرص فى ذات الوقت على القضاء على منابع الخرافة والدجل والأساطير، فقد حرّم السحر تحريما قاطعا ولم يتساهل فيه أى قدر من التساهل، وكان حربا شعواء على الكهانة والعيافة والزجر وما شابه ذلك من ضروب الانحراف الفكرى والعقيدى. وفى القرآن نفىٌ قاطعٌ لما كان المشركون يزعمونه بالكذب والباطل عن الرسول عليه السلام من أنه كاهن. ذلك أن الكهانة خرافة وانحطاط فكرى وحضارى، أما نبوة مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام فدعوة إلى اليقظة العقلية والإبداعات العلمية والعمل على إحراز المجد فى الدنيا عن طريق العلم وإكرام العلماء والاستعانة بأفكارهم واجتهاداتهم. وأين الكهانة من هذا؟ إنها هى التخلف ذاته، إذ هى الجهل مجسدا. يقول المولى ﷻ: "فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلا مَجْنُونٍ" (الطور/ ٢٩)، "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (الحاقة/ ٤٠ – ٤٣).

وها هى ذى بعض النصوص الحديثية التى تناولت هذا الموضوع. وهى، كما سيرى القارئ، تتشدد فيه تشددا قد يبدو غريبا عند من لا يتنبه إلى الموضع البارز الذى يحتله العلم فى دين مُحَمَّد، وأن الإسلام هو دين العقل والعلم ويكره الخرافة والجهل كراهية رهيبة: "العيافة والطَّرْق والطِّيَرَة من الجِبْت" (والعيافة: زجر الطير. والطرق: الخط يُخَطّ فى الأرض. والجبت: الشيطان). "من أتى عرّافا فسأله عن شيء لم تُقْبَل له صلاة أربعين ليلة". "من أتى عرافا أو ساحرا أو كاهنا فسأله فصدقه بما يقول فقد كفر بما أُنْزِل على مُحَمَّد". "أكبر الكبائر عند الله يومَ القيامة الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة بغير الحق، والفرار فى سبيل الله يوم الزحف، وعقوق الوالدين، ورَمْى المحصَنة، وتعلُّم السحر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم".

على أن الأمر لا يقف عند هذه النقطة، بل إن الإسلام ليربط بين الفتن المبيرة وبين الجهل حتى ليقول الرسول عليه الصلاة والسلام مثلا: "إن بين يَدَى الساعة لأياما ينزل فيها الجهل، ويُرْفَع فيها العلم، ويكثر فيها الهَرْج". والهرج: القتل. كما ورد عنه ﷺ أن العمل مع الجهل ليس له جدوى مهما كثر، على العكس مما لو كان العمل قليلا، والعلم كثيرا: "جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أى الأعمال أفضل؟ قال: "العلم بالله عز وجل". قال: يا رسول الله، أى الأعمال أفضل؟ قال: "العلم بالله". قال: يا رسول الله، أسألك عن العمل، وتخبرنى عن العلم؟ فقال رسول الله ﷺ: "إن قليل العمل ينفع مع العلم، وإن كثير العمل لا ينفع مع الجهل".

وهذا الذى أقوله عن انفتاح العلم فى الإسلام وعدم اقتصاره على الفقه والعقيدة وما أشبه ليس رأيى وحدى، بل يقوله كبار علماء الدين أمثال الشيخ محمود شلتوت رضى الله عنه، الذى أكد، فى كتابه: "من توجيهات الإسلام"، أن القرآن يطلب من المسلم القراءة فى كل المجالات دون التقيد بعلم معين، مثلما يطلب منه السعى وراء تحصيل العلم بإطلاق دون تخصيصه بعلم الشرائع والأحكام من حلال وحرام كما قد يظن الناس، إذ العلم فى نظر الإسلام "هو كل إدراك يفيد الإنسان توفيقا فى القيام بمهمته العظمى التى ألقيت على كاهله منذ قُدِّر خَلْقُه وجُعِل خليفةً فى الأرض، وهى عمارتها واستخراج كنوزها وإظهار أسرار الله فيها". ولهذا فالعلم فى القرآن يشمل مثلا علوم النبات والحيوان والاقتصاد والصناعة والطب والحرب... إلخ. أى أن العلم فى الإسلام هو العلم الشامل الذى يغطى كل ميدان من ميادين الحياة.

ومعنى الحديث النبوى السابق أن الدنيا لا تستقيم مع الجهل، إذ إن القرارات التى يصدرها الجهال والحلول التى يضعونها للمشاكل سوف تؤدى إلى الاضطراب والضرر، وتقود إلى مزيد من الخطإ والضلال والعنت وتراكم المشاكل بدلا من الحل والتيسير والتنوير. كذلك يشير الحديث بكل وضوح إلى أن الخط الذى يتخذه العلم صعودا وهبوطا، وتقدما وتراجعا، هو خط طبيعى يتبع النواميس التى تحكم عملية التحضر والتخلف. ألا وهو التدرج. فالمجتمع الجاهل لا يهبط عليه العلم من الهواء، بل عليه أن يشق طريقه نحو العلم قليلا قليلا بالسهر والتعب والتجربة والخطإ والتحصيل حتى يصير مجتمعا عالما عن طريق التراكم المعرفى الذى ينجزه كل يوم بل كل ساعة. وكذلك الحال مع المجتمع العلمى الذى ينحدر فيجد نفسه متمرغا فى حمأة الجهل. إنه أيضا يصل إلى ذلك بالتدريج، إذ الله لا ينزع من هذا المجتمع العلم انتزاعا بحيث يقوم أفراده من نومهم ذات صباح فلا يجدون ما كان فى أيديهم من علم، بل ينقشع علمهم قليلا قليلا مثلما تراكم من قَبْلُ

قليلا قليلا إلى أن يجدوا أنفسهم فى نهاية المطاف مثلما وجد المسلمون أنفسهم فى آخر الأمر جُهّالًا بلهاءَ بعدما كانوا هم سادة العالم فى ميدان العلم والمعرفة واليقظة العقلية. فانظر رؤية الإسلام للعلم حتى عند ذهابه. إنه لا ينسى أبدا القانون الطبيعى الذى تعرفه المجتمعات فى تحضرها وتخلفها. ومن كلام على بن أبى طالب: "لا فقر أشد من الجهل، ولا مال أعوز من العقل، ولا وحدة أوحش من العُجْب، ولا مظاهرة أوثق من المشاورة، ولا عقل كالتدبير، ولا حَسَب كحسن الخلق، ولا ورع كالكف، ولا عبادة كالتفكر، ولا إيمان كالحياء والصبر". وهذا فى ميدان العلم وحده. والآن هل يجرؤ د. حسن حنفى على القول بأن القرآن والحديث يحتويان، إلى جانب هذه النصوص، نصوصا أخرى تناهضها وتسير عكس اتجاهها حسب زعمه بأن القرآن يشمل الشىء وضده؟ يستحيل! وهذا مجرد مثال يقاس عليه موقف القرآن من سائر عوامل الحضارة من عقيدة وعلم وإبداع وفن وذوق وأخلاق.

# أسلوب د. حسن حنفى فى هذا الكتاب

فى هذا الفصل سوف ندرس أسلوب الأستاذ الدكتور ونسجل ملاحظاتنا عليه سواء فيما يتعلق بالالفاظ المفردة أو التراكيب أو المعجم أو صياغة الفكرة أو إحكام الكلام أو تعريف الألفاظ أو استخدام المصطلحات، بالإضافة إلى مستواه فى الإملاء. ونبدأ بالإملاء، فنلاحظ أن سيادته مثلا قد يضيف ألفا بعد جمع المذكر السالم المرفوع مثل "متلقوا الوحى" (ص١٦٧). وكثيرا ما يثبت همزة الوصل، ويحذف همزة القطع، مما يدل على أن الأمر لا يخضع عنده لقاعدة بل هى "بختك يا ابو بخيت"، إذ يترك قلمه يكتب ما يعنّ له. وفى ص٢٤٤ يكتب "الدفء" هكذا: "الدفىء". كما يكتب الفعل: "يمتلئ" هكذا: "يمتلأ" (ص٣٢٦)، و"الوطأ والتوكُّؤ": "الوطىء والتوكأ" (ص٦٨٥)، و"التنشئة": "التنشأة" (ص٧٥٨)، والفعل: "اسْتُؤْمِن" على النحو التالى: "استأمن" (ص٣٤٧)، إى وربى! أما لو كان ذلك راجعا إلى أن سيادته لا يعرف أن الفعل مبنى هنا للمجهول فتلك مشكلة أخرى. على أن المشكلة لا تقف هنا بل تمتد إلى اعتباره "الاستئمان" هو الشعور بالأمان. ذلك أنه يعدّ أهل القرى الذين يأمنون إتيان بأس الله على غفلة منهم "مستأمنين"، أى يشعرون بالأمان التام دون أى قلق أو خوف أو توجس. أى أن القرآن يقول: "أَمِنَ أهل القرى" (الأعراف/ ٩٧- ٩٨)، فيقول هو: "استأمن أهل القرى" مفسرا له بـ"الأمن الخادع" مع أن الاستئمان هو أن تعتبر الشخص أهلا للثقة بحيث يمكنك أن تضع عنده مالك أو متاعك دون خوف من الغدر أو الخيانة. وهذا شىء مختلف عن "الأمن" المذكور فى السورة، وهو الاطمئنان الذى يخامر المغفلين حين لا يعرفون ماذا ينتظرهم من المصائب فى علم الغيب. و"نشوز النساء" عند سيادته هو "نشوذ النساء" بالذال (ص٣٦١). وهذا يذكرنى بكتابة يوسف القعيد، فى روايته المتهافتة: "قسمة الغرماء"، لكلمة "زبيبة" هكذا: "ذبيبة". ويبدو أن أمثاله لا يهمهم أن تكون الكلمة بالزاى أو بالذال. المهم أن تؤكل.

وفى النص التالى يدلى الأستاذ الدكتور بتصريحات فى الصرف، فيقول عن "القربى" و"الأقربين": "و"القُرْبَى" أقرب إلى الفرد من "الأقربين". فـ"القربى" جمع مثل "الأقربين" ولكنها فى صيغة مفرد فى حين أن "الأقربين" جمع فى صيغة جمع" (ص٧٢٠). وتعليقى على ذلك أن "القربى" ليست جمعا لا فى صيغة المفرد ولا فى صيغة الجمع، ولا هى أقرب من "الأقربين". إن "القربى" هى "القرابة" لا "الأقارب"، فهى مصدر، مثلها مثل "القرابَة والقُرْبَة والقُرْب والـمَقْرَبة

والـمَقْرُبة"، وتدل على معنى من المعانى، أما "الأقارب" فتدل على أشخاص. ومن هنا كان "الأقرباء" هم "ذوى القربى"، و"الأقربون" هم ذوى القربى القريبة. لكن الأستاذ الدكتور يخلط خلطا شنيعا مع أنه تلقى تعليمه أيام كان التعليم فى مصر أفضل مليون مرة مما هو الآن.

وكثيرا ما يحذف الأستاذ الدكتور نون الأفعال الخمسة دون ناصب أو جازم مثل "يستمع الجن إلى القرآن ويؤمنوا بهدايته" (ص١٦٩. والصواب "ويؤمنون بهدايته"). ومثله قوله (ص١٠١٦): "الأنبياء الذين لا ييأسوا". أما فى المثال التالى: "وحين يروا أهل النار الجحيم كأنهم لم يلبثوا فى الدنيا إلا يوما وليلة" (ص٩٨) فزاد على ذلك أنْ حذف النون المذكورة واتبع لغة "أكلونى البراغيث"، وهى لغة قديمة لم تعد تستعمل الآن إلا فى العامية كما فى "ظلمونى الناس" و"ضربوه المجرمين"... وهلم جرا. والصواب هو "وحين يرى أهل النار الجحيم...". ومن الأمثلة على هذا أيضا قوله أثناء تعريف "الحق": "يكتمونه المكذبين" (٣٩٩). وقد أخطأ هنا خطأ آخر، وهو نصب الفاعل: "المكذبين". وأما فى قوله: "حتى لا يحاجوهم" فقد أبقى على النون المذكورة رغم نصب الفعل، وكان ينبغى أن يقول: "حتى لا يحاجوها". وقد وقع فى نفس الخطإ فى قوله: "لن يفهمونه" (ص١٨٩). ومن كلامه فى النحو قوله عن الذوق فى القرآن: "فقد ذكر اللفظ فعلا فى زمنين: الماضى والمضارع دون المستقبل، إذ لا يستطيع أحد الحكم عليه" (ص٩٩). يريد أن يقول إن فعل الذوق لم يرد فى القرآن فى صيغة المستقبل لأن المستقبل لم يقع بعد، ومن ثم لا يستطاع الحكم على شىء يقع فيه. وهو تعليل عجيب، فنحن ليلا ونهارا نقول: "سيحدث أو سوف يحدث كذا وكذا" قبل أن يقع شىء من ذلك. وينطبق هذا على كل الأفعال لا على فعل الذوق وحده، وإلا فماذا تفعل السين وسوف وصيغة فعل الأمر فى اللغة العربية؟ بل قد يكون الفعل المستخدم للدلالة على المستقبل هو المضارع بدون السين أو سوف، بل كثيرا ما يكون فعلا ماضيا، بالإضافة إلى الصفات المشتقة. وفى القرآن الكريم عن العالم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب، وهو أبعد مستقبل ممكن: "ونقول: ذوقوا عذاب الحريق" (آل عمران/ ١٨١)، "هذا ما كنزتم لأنفسكم، فذوقوا ما كنتم تكنزون" (التوبة/ ٣٥)، "هذا، فليذوقوه، حميم وغساق" (ص/ ٥٧)، "ومن يَظْلِمْ منكم نُذِقْه عذابا كبيرا" (الفرقان/ ١٩)، "فلَنُذِيقَنّ الذين كفروا عذابا شديدا" (فصلت/ ٢٧)، "ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون" (يونس/ ٧٠)، "ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق" (الحج/ ٩)، "إنكم لذائقو العذاب الأليم" (الصافات/ ٣٨)... والواقع أنْ لو

كان الأستاذ الدكتور يمارس ضبطا على قلمه ما وقع فى مثل تلك الأخطاء العجيبة، إذ فى هذه الحالة لن يندفع فيهضب بما يرد على خاطره دون تمحيص. وإذا عزم علىَّ مثلا صديق أن أذوق هذه الكنافة فإنى ببساطة أقول له: "حين أنتهى مما فى يدى سوف أذوق الكنافة"، أو أقول: "أذوقها بعد قليل إن شاء الله" بدون السين أو سوف، أو "أنا ذائقها لا محالة حين أعود من الخارج" مثلا مستعملا اسم الفاعل بدلا من الفعل للدلالة على المستقبل. ومن حذفه نون الأفعال الخمسة رغم رفع الفعل قوله (ص٢٥٣): "فكل هؤلاء لهم عذاب شديد... ويُسْقَوا من ماء حميم". والصواب هو "ويسقون".

وهو كثيرا ما يفتح همزة "إن" بعد القول. وفى الصفحة الأربعين يضع عنوانا جانبيا هو "الوجه والفاه واللسان والحلقوم والعنق". فأما الوجه واللسان والحلقوم والعنق فمفهومة، ولكن ما "الفاه"؟ لقد وجدها الأستاذ الدكتور فى قوله تعالى بسورة "الرعد" عن الرجل الذى يبسط كفيه إلى الماء لكى يقفز الماء إلى الأعلى ويبلغ فاه ويدخله ويروى عطشه، و"فاه" فى الآية (كما هو واضح) معناه "فمه"، لكن الدكتور خبطها كما عَنَّتْ لقلمه، إذ ظنها كلمة واحدة تعنى "الفم"، فقال: "الفاه"، رغم أنه من المستحيل أن تقبل اللغة العربية دخول "أل" على مضاف جامد. ترى هل يصح أن نقول: "الفَمُهُ" بمعنى"الفم" أو "الكتابُهُ" بمعنى"الكتاب" أو "المسطرتُهُ" بمعنى "المسطرة"؟ طبعا لا يصح أبدا. فكذلك لا يصح أبدا أن نقول: "الفاه". ليس ذلك فقط بل إنه اختار الصيغة المنصوبة (فصيغ الكلمة رفعا ونصبا وجرا هى "فوه، فاه، فيه")، وهى سقطة أخرى. ولم أر أحدا قال ما قاله الأستاذ الدكتور لا صغيرا ولا كبيرا ولا متخصصا ولا غير متخصص ولا حتى أميا. وقد كررها سيادته عدة مرات أخرى فى الصفحة ٤٢. بل إنه فى الصفحة ١٠٨ يقول: "الفِيه": "ووسيلة التعبير عن القلب اللسان أو الفيه"، وهذه أضل سبيلا. فتأمل كيف وصلت معرفةُ الأستاذ الدكتور بلغته ومقدرتُه على استعمالها إلى هذا الدرك.

على أن الأستاذ الدكتور لم يكتف بذلك الخطإ المزعج بل أبى إلا أن يقوم أيضا بتفسير القرآن دون أن يكون قد أعد له أدواته ففسر بطريقة خاطئة تماما قوله تعالى: "كباسطِ كَفَّيْه إلى الماء ليبلغ فاه، وما هو ببالغِه"، وهى عبارة تشبّه دعاء المشركين يوم القيامة غير المجدى بمن يبسط فى الهواء كفيه نحو الماء ليبلغ الماء فاه فيشرب ويرتوى، ولكن ذلك مستحيل لأن الماء لا يقفز من البئر أو النهر إلى فمه ويدخل إلى بطنه بمجرد بسط الكف نحوه. هذا تفسير الآية،

أما الأستاذ الدكتور فيقول إن "الفاه" لشرب الماء (يا له من اكتشاف!)، ويكون صورة فنية للذى يملأ كفه بالماء ليبلغ فاه فلا يبلغه إما لشرب (الصواب "لتسرّب") الماء من بين الأصابع أو لعدم توازن اليد فيقع الماء منها (كرر الأستاذ الدكتور هذا الكلام ص٨٥١) أو لعدم رؤية الفم فيقع بجواره"، وكأن مريد الشرب الباسط كفيه نحو الماء طفل صغير لا يزال عاجزا عن الشرب وحده ولا يعرف طريق فمه، فهو يضع الماء فى أنفه أو فى أذنه أو فى عينه ظنا منه أنها الفم. ثم إن الفم ليس صورة فنية كما يقول الأستاذ الدكتور بل عنصرا واحدا فى الصورة ليس غير. وهذا كله من تسرع الدكتور وتصوره أنه يعرف كل شىء من لغة وبلاغة وتفسير وفلسفة وعلم نفس ومنطق واجتماع واقتصاد وسياسة... إلخ. على أية حال فالقرآن يقول إن الرجل يبسط كفيه نحو الماء متصورا أنه سوف يقفز إلى فمه فورا بمجرد مد كفيه إليه. وهذا، كما سبق القول، أمر مستحيل. أما د. حنفى فيظن أن الرجل قد نزل إلى الماء وملأ كفيه وصعد فتسرب الماء من بين أصابعه أو خر منه لعدم توازن كفيه... إلخ. لكن بالله لماذا لم يشرب الرجل ملء بطنه ماء حين نزل إلى البئر؟ لكن يبدو أنه رجل أبله. أستغفر الله رب العالمين.

وفى قوله: "والظن هو أحد درجات المعرفة" (ص١٢٤) يذكِّر الأستاذ الدكتور المؤنث، فـ"الدرجات" مؤثنة، (مفردها "درجة")، وكان المفروض من ثم أن يقول: "والظن هو إحدى درجات المعرفة". وفى النص التالى يقول سيادته عن "الخضوع": هو الخنوع والاستلام (المقصود "الاستسلام"). وقد ورد اللفظ مجرد مرتين: مرة فعلا، ومرة اسم فعل. وكلاهما جمع" (ص٥٠٣). والنصان اللذان يشير سيادته إليهما هما قوله تعالى لنساء النبى عليه السلام: "فلا تخضعْنَ بالقول فيطمعَ الذى فى قلبه مرض"، "إن نشأْ ننزِّلْ عليهم من السماء آية فظلَّتْ أعناقهم لها خاضعين". فأين يا ترى الفعل منهما، وأين اسم الفعل؟ إن اللفظين كلاهما فعل، لكن سيادته لا يعرف معنى اسم الفعل فيخبطها كما تأتى. ولو كان رجع إلى أى كتاب من كتب الصرف أو لاتصل بأحد أساتذة النحو والصرف لعافاه الله من الموقف الحالى الذى هو فيه الآن. ليس هذا فحسب، فسيادته يقول إن كلا اللفظين جمع. والفعلان لا يجمعان، بل تجمع الأسماء فقط. ولكن يقال عن الفعل إنه مسند إلى ضمير جماعة الذكور أو الإناث. أما اسم الفعل من مادة "خ ض ع" فهو "خَضَاعِ": للمفرد والمفردة والاثنين والاثنتين ولجماعة الذكور وجماعة الإناث بنفس هذه الصيغة، ومعناه "اِخْضَعْ، اخضعى، اخضعا، اخضعوا،

الخْضَعْنَ". وقد وقع فى نفس الغلطة المضحكة حين قال إن "لوط" هو اسم فعل من "لوط" (ص٩٥٩). كيف ذلك؟ ناشدتك الله ألا تسألنى، فليس عندى جواب.

والأغلب فى أسلوب الأستاذ الدكتور الخطأ فى التعامل مع أسماء الأعداد. قال سيادته فى الصفحة الرابعة والأربعين: "ستة وسبعين مرة"، وصوابها "ستا وسبعين مرة". وبعدها بسطر يعد الفعل: "توجَّهَ" فى قوله تعالى: "ولما توجَّهَ تلقاء مدين قال: عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل" اسما. إى والله العظيم. ومن باب الخطإ فى التعامل مع أسماء الأعداد قوله: "مائة واحد وعشرين مرة" (ص٤٤)، وتصويبها "مائة وإحدى وعشرين مرة"، و"ذُكِر اللفظ اثنا عشرة مرة تسعة منها مضافة إلى ضمير الملكية" (ص٥٠)، وصحتها "اثنتى عشرة مرة تسعٌ منها مضافة إلى..."، و"ورد لفظ "الدبر" ثمان وثلاثين مرة" (ص٥١)، والصواب هو "ثمانىَ وثلاثين مرة"، و"ذكر "الساق" أربع مرات ثلاثة حقيقية، وواحدة فقط مجازا" (ص٥٣)، والصواب "ثلاث حقيقية". ومن ذلك أيضا قوله (ص٦٠): "وقد ورد اللفظ خمسين مرة فى صيغ إسمية، تسعة وعشرين، أكثر منها فعلية، واحدا وعشرين". والصواب هو "تسعا وعشرين... إحدى وعشرين" علاوة على ركاكة التركيب، وكان يمكن أن يقول: "وقد ورد اللفظ خمسين مرة: تسعا وعشرين مرة أسماءً، وإحدى وعشرين مرة أفعالا". فانظر كيف يعجز الأستاذ الدكتور عن الاهتداء إلى تركيب سلس مقبول فى عبارة ساذجة كهذه. وخذ هذه أيضا: "وقد ورد لفظ "درك" اثنا عشرة مرة" (ص٦٩)، وفيها خطآن يدركهما القارئ من التصويب التالى: "اثنتى عشرة مرة". وثم خطآن آخران أيضا فى قول الأستاذ الدكتور: "وانبثاق إثنتى عشر عينا"، وصوابه "اثنتى عشرة عينا" بحذف الهمزة من تحت ألف "اثنتى" وزيادة تاء مربوطة فى "عشرة". ومن ذلك قوله: "ورد لفظ "القلب" مائة وإثنتا مرة" (ص١٠٠) بدلا من "مئةً ومرتين أو مائة مرة واثنتين". ويرى القارئ كيف وضع الأستاذ الدكتور كعادته همزة تحت الألف، وهذا خطأ لأنها همزة وصل فلا تكتب. كما رفع "اثنتا"، وحقها النصب مفعولا مطلقا. وفى الصفحة الثانية عشرة بعد المائة يقول عن أحد الاستعمالات اللغوية إنه "وَرَدَ ستة عشر مرة منها تسعةٌ بهذا المعنى". والصواب هو "ورد ست عشرة مرة منها تسعٌ بهذا المعنى". وفى الهامش الأول من ص١١٥ نقرأ: "ورد اللفظ خمس مرات: أثنان للأذن..."، والصواب "اثنتان للأذن" بحذف الهمزة من فوق الألف وتأنيث العدد. وفى الصفحة ١١٦ يقول إن لفظ "ذو" قد أتى فى القرآن "تسعة وسبعين" مرة، ومثناه "مرتان". وهذا خطأ صوابه "تسعا وسبعين

مرة" و"مرتين". وفى الصفحة ١٢٠ يقول: "ورد لفظ "النوم" ومشتقاته أيضا أثنى عشرة مرة"، وصحته "اثنتى عشرة مرة" بحذف الهمزة من فوق الألف وتأنيث "اثنتى". وفى الصفحة رقم ١٢٧ نقرأ "ورد حوالى إثنى وأربعين مرة" بخطأين فاحشين. والصواب "حوالى اثنتين وأربعين مرة". ومثله "ورد اللفظ بالمعنيين إثنا وعشرين مرة" (ص٧٢٨)، والصواب "ورد اللفظ اثنتين وعشرين مرة". ومثله كذلك قوله: "ورد ذكره إثنى وعشرين مرة" (ص٩١١). وفى الصفحة التاسعة والعشرين بعد المائة يقول عن لفظ "اليقين" إنه ورد "ثمان وعشرين مرة"، والصواب "ثمانىَ وعشرين مرة". وقال: "واحدا وثلاثين مرة" (ص١٣٤)، وصحتها "إحدى وثلاثين مرة". وفى الصفحة رقم ١٨٩ نجده يقول: "ذكر لفظ "التلاوة" إثنين وستين مرة: ستون منها فى صيغ فعلية، وإثنان فقط فى صيغ إسمية". وصوابها: "اثنتين وستين مرة... واثنتان فقط فى صيغ اسمية" مع ملاحظة حذف الهمزات من تحت الألف فى "اثنين، اسمية". وقد تكرر عند الأستاذ الدكتور كتابة العدد بالطريقة التى ينطقها العامة فيقول مثلا: "ورد اللفظ مائة ثلاثا وثمانين مرة" (ص٣٣١ مثلا. بالعامية "مية تلاتة وتمانيين" بدون واو بين المائة والثلاثة) عوضا عن "مائة وثلاثا وثمانين". ومثلها "ثلاثمائة ستة وخمسين مرة" (ص٤٤٩)، بالإضافة إلى تأنيث "ستة"، التى يجب تذكيرها هنا. وصواب ذلك هو "ثلاثمائة وستا وستين مرة". ومثلها أيضا "ثلاثمائة سبع وسبعين" (ص٤٥٤). ومثلها "وقد ورد اللفظ مائة تسعة وعشرين مرة" (ص٤٨٩). والصواب "مائة وتسعا وعشرين مرة". ومثلها "حوالى ثلاثمائة ستا وخمسين" (ص٥٣٣) إضافة إلى نصب "ستا" وحقها الجر لأنها معطوفة على ثلاثمائة، التى هى مضاف إليه. هكذا: "حوالى ثلاثمائة وست وخمسين". ومثلها "ثلاثمائة أربعا وسبعين مرة" (ص١٠٢٢).

وهو يسمى "ذو": "حرف إضافة" (ص١١٦)، وهو مصطلح لم أسمع به طوال حياتى. فهو اسم من الأسماء الستة، وليس حرفا، علاوة على أنه لا يوجد شىء اسمه "حرف إضافة"، اللهم إلا إذا اخترعنا نحوا جديدا وترك الناس نحوهم القديم. وفى الصفحة التالية نقرأ: "حتى يظل الإنسان مهابا ذو كرامة". وهو خطأ لا يغتفر، ولكن ماذا نفعل، وهذا مدى معرفة الأستاذ الدكتور للغته، والصواب "حتى يظل الإنسان مَهِيبا ذا كرامة". فهناك، كما نرى، خطآن فى هذه الجملة الضئيلة، وهما خطآن بدائيان. وفى الصفحة الثامنة عشرة بعد المائة يستخدم ما أسميه: "الواو اللعينة"، وهى الواو التى يفصل بها طلاب هذه الأيام بين النعت ومنعوته، وهذا خطأ وقع فيه الأستاذ الدكتور فى قوله عن "ذى القرنين": "وهو، كما اتفق

غالبية المفسرين القدماء، الإسكندر الأكبر والذى تظهر صورته على النقود اليونانية برأس ذى قرنين". والصواب هو حذف الواو التى بين "الإسكندر الأكبر" وبين "الذى تظهر صورته..." (ومثل ذلك "واللامرئى مثل الله: ذاته وصفاته وأفعاله والتى يعيشها (؟) الإنسان على المرئى أو يسقط المرئى عليه"/ ص١٦٠). ثم فى الصفحة التالية، وما زال الكلام عن "ذى"، يقول: "وقد تكون النسبة للأشياء مثل الوادى بغير ذى زرع الذى لا يسكن"، يشير إلى قوله جل شأنه على لسان إبراهيم عليه السلام مناجيا ربه: "ربنا، إنى أسكنتُ من ذريتى بواد غير ذى زرعٍ عند بيتك المحرم" (إبراهيم/ ٣٧). وهو تركيب غريب مهلهل. وواضح أن الأستاذ الدكتور قد خبطها هكذا فجاءت هكذا. ولأنه لا يراجع ولا يشك ولا رغبة لديه فى التدقيق لم يلتفت إليها ولا خطر له أو لقلمه ببال أنه يمكن أن يكون فيما كتبه خطأ. والصواب أن نقول: "مثل الوادى غير ذى الزرع الذى لا يسكن". وليسامحنى القارئ على أنى لم أستطع أن أحسن العبارة بل جعلتها مقبولة، فهى غير قابلة للتحسين.

وهو يكثر من استعمال الاسم الناقص النكرة المرفوع والمجرور بياء فى آخره، والمفروض أن تحذف الياء ويعوض عنها بكسرتين. ومنه "هناك معانى مجازية" (ص٤٨)، و"معانى حقيقية" (ص٥٠، و"بمعانى مجازية ثلاثة"/ ص٧٤). وصحتها "معانٍ"، و"تَرَاضِى" (عدة مرات ص٥٦– ٥٧)، وصوابها "تراضٍ". وقوله (ص١٣١) إن الكلمة الفلانية قد جاءت بصيغة "تمنِّى ورجاء". وصحتها "تمنٍّ ورجاء". ومن ذلك أيضا قوله: "الخالص له معانى كثيرة" (١٣٤، و"له معانى كثيرة"/ ص١٠٠٥). وينبغى أن تكون "معانٍ" بحذف الياء الأخيرة والتعويض عنها بالتنوين. ومنه قوله: "لأنه تَعَدِّى على حرمات الآخرين" (ص١٥٨)، وصوابه "تَعَدٍّ". وعند جمع "متساو"، وهو اسم ناقص، نرى الأستاذ الدكتور يجمعها على "متساويِين" (ص١٧٥) كما تفعل العامية. وصحة جمعها هى "متساوون، متساوِين". كما يخطئ فى جمع "مصطفاة" فيصف نساء النبى: بأنهن "مصطفات" (ص٥٧)، وصوابها "مصطفيات". وما فعله الأستاذ الدكتور هو ما يفعله العامة مع كلمة "مربَّى" إذ يجمعونها على "مربَّات" كما فعل د. مندور فى ترجمته "مدام بوفارى" لجوستاف فلوبير ونبهت عليها فى كتابى عنه. وصوابها "مُرَبَّيَات". ثم يأنس الأستاذ الدكتور رغم ذلك فى نفسه الجرأة على دراسة القرآن! أمعقول هذا؟ نعم كلنا معرضون للخطإ، لكن ليس بهذا الشكل المتجاوز لكل الحدود. أما فى قوله: "سواء كانت رؤية حقيقة (حقيقية؟) أم تَرَائِى" (ص٩٤) فقد فعل العكس، إذ الصواب هو "أم ترائيًا" لأن

الاسم الناقص النكرة هنا ليس مرفوعا ولا مجرورا بل منصوبا، ومن ثم لا تحذف ياؤه، بل تبقى وتظهر عليها علامة الإعراب.

وفى الصفحة ٤٣ لدن الحديث عن "الحلقوم" يقول مفسرا قوله تعالى عن خروج روح الميت، وأهله محيطون به فى النزع الأخير دون أن يستطيعوا له شيئا: "الحلقوم هو الحلق فى صيغة المبالغة. الحلق لدرجة الاختناق حينئذ لا ينفع نظر من شدة الاختناق". وفى الكلام تهويم لا يتضح المعنى بسببه، وهذا ديدن الأستاذ الدكتور. ثم من أين له يا ترى بأن "الحلقوم" هو صيغة المبالغة من "الحلق"؟ إن صيغ المبالغة إنما تدخل على أسماء الفاعل لا على الأسماء الجامدة، فنقول مثلا فى "قاتل": "قتّال، قَتُول، قَتِيل، مِقْتَل، مِقْتال". ثم لقد بحثت فى كل التفاسير والمعاجم التى أمامى، وليست بالقليلة أبدا، فلم أصادف أحدا من المفسرين أو المعجميين يقول بالذى يقول به الأستاذ الدكتور، ولا أذكر أنى قرأت أو سمعت يوما بهذا. وأتصور أن الأستاذ الدكتور قد خبطها هكذا نزولا على طبيعته الذربة فى الكلام، فظن أن اللغة أيضا تغنى فيها ذرابة اللسان عن البحث والتنقير.

وفى الصفحة الحادية والستين يقول سيادته إن "إيثار الطعام على المسكين واليتيم والأثير علامة المؤمنين"، وفى هذه الجملة اضطراب كريه سببه استعمال حرف جر فى غير موضعه مما أدى إلى أن يكون المعنى هو أن المؤمنين يفضلون الطعام على المسكين واليتيم والأسير. أى أن الطعام عندهم أهم من هذه الأصناف الثلاثة من البشر. وليس هذا بالطبع هو ما تريد الآية: "ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأثيرا" (الإنسان/ ٨) أن تقوله، بل المقصود هو أن "الأبرار (الأبرار لا المؤمنين فقط) يتنازلون للمسكين واليتيم والأسير عما يحتاجون إليه من طعام. فانظر ماذا تريد الآية أن تقوله وماذا تقول عبارة الدكتور، وكل هذا بفضل الضعف اللغوى والتعبيرى حتى فى أبسط الأمور كما رأينا. إن القرآن يستلزم ممن يريد تفسيره أن يكون على مستوى سامق من الحساسية التعبيرية والعلم باللغة نحوا وصرفا ومعجما وبلاغة ونقدا وتعبيرا، إلى جانب كل ما يمكن حيازته من العلوم المختلفة لأن النص القرآنى نص فائق الغنى والرهافة والدقة ولا يصح أن يتدهدى مفسروه إلى هذا المستوى المزعج. وفى ص ١٥٩ نراه يرفع أو يجر اسم "أنّ" المتأخر: "وأن عنده أجر عظيم"، وصحتها "وأن عنده أجرا عظيما". وفى عبارة "يكون سجله إيجابى" (١٨٤) غلطة ساطعة، إذ رفعَ (أو خفضَ) سيادته خبر "يكون".

ومن الركاكات الكثيرة والاضطراب والتلفيق قول سيادته: "وللرؤية ظاهر وباطن. رؤية الكفار تعجب أجسامهم. فالظاهر والباطن فى الواقع قبل أن يكونا فى النص. والتحول من الظاهر إلى الباطن يكون فى الواقع وفى النص على السواء" (ص٨٢). وأول شىء أنبه عليه أن النص المومأ إليه ليس خاصا بالكفار بل بالمنافقين. وثانيا فإن ما يقوله سيادته من أن "رؤية الكفار تعجب أجسامهم" هو كلام لا يمكن ينكره العقل، إذ كيف تثير الرؤية إعجاب الأجسام؟ هل الأجسام تُعْجَب بالرؤية؟ بل هل الأجسام تُعْجَب بشىء أى شىء؟ هل عندها عقل ومشاعر وذوق، ومن ثم يمكن أن تُعْجَب وتشمئز؟ إن القرآن يقول مخاطبا نبى الله، وزاريا على المنافقين: "وإذا رأيتَهم تعجبك أجسامهم"، فأجسام المنافقين تعجب الرائى، وليست الرؤية هى التى تعجب الأجسام. أما بقية النص فهو لغز غير قابل للحل.

ومن الركاكات الكثيرة التى يعج بها الكتاب قوله: "وخلق المثل للفائدة العلمية مثل الركوب والانتقال مثل البغال والحمير، واليوم مثل السيارات والطائرات، ومثل البنايات الضخمة ذات العمدان التى تشبه ناطحات السحاب الحالية" (ص٢٠١). ومنها أيضا قوله فى الصفحة التالية: "وتأتى الأمثال من الطبيعة ومن الإنسان... والطبيعة التى نزل فيها الحى هى البيئة الصحراوية التى يحتاجها البدوى وتنقصه من ماء ونبات، وما فيها من رمال ورياح وحيوانات وحشرات". ومنها "والإتباع للإيمان هو أيضا إتباع. فالتنزيل يحمى من التقليد. وحرية الرأسى تعالج ضرورة الأفقى. والاستجابة للرسل تتم فى وقتها وبلا أجر. والإتباع للرسول. ويقال إنهم الأراذل الذين يتبعون. فالإتباع له طريق الأنبياء. ولا يوجد أفضل من تبع وجهه لله، واتبع ملة إبراهيم وإسحاق ويعقوب وشعيب، فهو طريق فردى وتاريخى" (ص٢٠٧). وقد نقلت الكلام كما هو بنفس علامات الترقيم وبنفس الهمزات. وأقر وأعترف أنا فلان الفلانى البالغ الرشيد بمحض إرادتى وبدون أى تهديد أو إكراه أنى لم أفهم شيئا من هذه السطور المستحيلة.

وفى حديثه عن سهم "المؤلفة قلوبهم" يقول: "أوقفه عمر لأنه كان والإسلام ضعيفا ثم أصبح قويا" (ص١١٠). وهو غلط نحوى فاحش إذ ينصب سيادته خبر المبتدإ، وحقه الرفع، فكان يجب أن يقول: "لأنه كان والإسلام ضعيف". وفى حديثه عن القرآن نراه يقول: "وهو بعيد عن السحر، وإن كان كليهما ينتجان نفس الأثر" (١٧٧)، فينصب اسم "كان"، وصوابه "كلاهما". أما قوله إن القرآن والسحر ينتجان نفس الأثر فهو كلام غريب جدا، إذ

وَصَفَ القرآنُ السحرَ بأنه تخييل، أى لا حقيقة له، وبأنه باطل وأن أصحابه مفسدون، وجعل عصا موسى تبتلع ثعابين رجال فرعون المسحورة. فكيف يقول الأستاذ الدكتور ما قال؟ ترى هل رأى أحد سحرا يهدى الناس إلى الحق والعدل ويقيم الدول وينشر المبادئ الراقية بين الناس ويجعل صاحبه مشغولا بالضعفاء والمسحوقين وقول الحق وإقامة الميزان وتأسيس الحكم الشورى ويحرم الخمر والزنا واللواط والربا والاحتكار ويجرِّم قول الزور وينصف النساء والعبيد ويدعو الناس إلى طلب العلم من المهد إلى اللحد وينهاهم عن مد اليد بالسؤال ويستثير فيهم الشعور بالكرامة والعزة ويحثهم على النظافة والتعاون والنظام والعمل والضرب فى الأرض بحثا عن لقمة العيش الكريمة حتى لا تجيء المسألة نكتة سوداء فى وجه الشحاذين؟ ولقد حمل الرسول حملة شعواء على السحر والساحرين وشدد فى ذلك تشديدا عظيما مؤكدا أن من يأتى ساحرا مصدِّقا به فقد كذَّب بما نزل على مُحَمَّد. فالقرآن لا علاقة له بالسحر إلا علاقة العداء والتحقير. أما علاقة التشبيه التى ألقاها الأستاذ الدكتور بخفة واستخفاف فكلا ثم كلا ثم كلا. إنها ترديد على نحو أو على آخر لاتهام الكفار النبى عليه السلام بأنه ساحر. صحيح أن الأستاذ الدكتور قد ذكر أن القرآن بعيد عن السحر، لكن ما إن مرت بضع كلمات حتى قال إنه ينتج نفس الأثر. وأثر السحر هو الخداع وتخبيل العقل وإيقاف عمله، فهل هذا هو أثر القرآن؟ بل هل يقبل القرآن شيئا من هذا؟ وفى موضع آخر من الكتاب نرى الأستاذ الدكتور يربط بين الوحى والشعر (ص١٦٩– ١٧٠، ١٧٢). وهذا الكلام هو أيضا قريب مما كان المشركون يرددونه من أن الرسول شاعر لا نبى.

وفى حديث الأستاذ الدكتور عن "الذات" فى القرآن يقول إن لفظ "ذواتا" يأتى للأشياء فقط: للأفنان والجنتان" (ص١١٦). وهى غلطة بلقاء، فإن كلمة "الجنتان" مجرورة، وهى مثنى، والمثنى المجرور لا يجر بالألف بل بالياء: "للأفنان والجنتين". ليس هذا فحسب بل يتفذلك فى النحو فيقول إن "ذو" هو نفسه لفظ "ذات" لكن مرفوعا. والغريب أنه يقول عقيب ذلك إن صيغة الجر من هذا اللفظ هى "ذى"، وصيغة النصب هى "ذا". ومعنى هذا أنه لا علاقة بين اللفظين فى الإعراب. فذات تعرب بالحركات: بالضمة والفتحة والكسرة، أما "ذو" فهى من الأسماء الستة، وتعرب بالحروف: بالواو والألف والياء.

ويقول سيادته: "يود المكذبين أن يكونوا من المصدقين" (ص١٢١) ناصبا الفاعل، وهو أمر مؤسف جدا. وكان يجب أن يقول: "يود المكذبون...". وقد فعلها سيادته، ومع نفس

الكلمة، فى قوله: "ولا يعرف المكذبين بالتنزيل الحكمة فى تنزيل القرآن تنجيما" (ص١٧٤). وفى الصفحة الرابعة والعشرين بعد المائة يقابلنا قوله: "حوالى تسعا وعشرين مرة"، وهو خطأ أكثر إيسافا من السابق، إذ ينصب مضافا إليه، وكان ينبغى أن يقول: "حَوَالَىْ تسعٍ وعشرين مرة". ومثلها بالضبط قوله (ص٢٠٧): "حوالَىْ ثلاثا وثلاثين". وفى ص١٩٩ "واحدا وأربعين مرة"، والصواب "إحدى وأربعين مرة". وفى ص٢٦٤ يقول: "مائة وأربعة مرة"، وقد تكرر هذا مرات. ولا شك أن قارئ هذا التركيب سيظنه لشخص أعجمى مبتدئ فى تعلم العربية.

وفى قول سيادته عن الأنبياء: "ومعروف بينهم بأنهم رجال ذوى فضل واستقامة" (ص١٣٣) يقع فى عدة أخطاء لا تليق: فقد زاد كلمة "بينهم" بدون أى داع، وزاد الباء فى "بأنهم" خطًا، والصواب أن نقول: "ومعروف أن الأمر كذا وكذا"، أما "المعروف بأن" فتأتى فى مثل العبارة التالية: "فلان معروف بأنه كريم النفس نبيل الأخلاق". وشتان هذا وذاك. والخطأ الثالث هو نصب أو جرّ "ذوى" رغم أنها صفة لـ"رجال" المرفوعة لكونها خبر "أنَّ(هم)"، وصفة المرفوع مرفوعة، فكان ينبغى أن يقول: "ومعروف أنهم رجالٌ ذَوُو فضل واستقامة". ويقول: "يخشى فقط أن يكون المقام مقدر من قبل" (ص١٤٦)، وحق "مقدر" النصب: (هكذا: "مقدرا") لأنه خبر "يكون". وفى قوله: "وكلام الله للأنبياء اصطفاءهم على سائر الناس" (١٩٤) نجد أنه قد نصب "اصطفاءهم" رغم أنها خبر لـ"كلام الله". والأستاذ الدكتور لا يستطيع التفرقة بين "تَنْفَد" (تنتهى) و"تنفُذ" (تخترق)، فيستخدم الثانية بدلا من الأولى مع أنه مجرد ناقل من القرآن. أى أنه لم يحسن حتى النقل، فالقرآن يقول: "لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنَفِدَ البحرُ قبل أن تنفَد كلمات ربى" (الكهف/ ١٠٩)، فيأتى الأستاذ الدكتور ويقول إن "كلمات الله لانهائية لا تنفذ كما لا تنفذ مياه الأمطار" (ص١٩٧) بالذال بدل الدال. وفى قوله: "والمكذبون فى نداءهم كمن ينعق. مجرد أصوات لا صدى لها" (ص٢٠٢– ٢٠٣) نراه ينصب "نداءهم" بدل جرها: "ندائهم". ومثلها "اتهام المكذبون للأنبياء..." (ص٢١٨) برفع المضاف إليه. ومثلها "حوالى خمسًا وخمسين مرة" (ص٢٥٠) بنصب المضاف إليه. ومثلها "والإيمان له مضمون عملى، وليس مجرد تصديقا نظريا" (ص٤٣٤)، فـ"تصديق نظرى" مضاف إليه ونعته، ويجب أن يكونا مجرورين. هكذا: "وليس مجرد تصديقٍ نظريٍّ". ويقول أيضا: "والعدوان بعد الهوى يستحق عذاب أليم" (ص٣١٢). وصوابها "عذابا أليما" لأنه مفعول به منصوب، ونعته منصوب بانتصابه. ويقول أيضا: "استأمن يعقوب أبنائه على

يوسف أخيهم" (ص٤٠٧)، الذى جر فيه المفعول به: "أبنائهم"، وكان يجب أن ينصبه: "أبناءهم". ويقول كذلك: "معجزة موسى تلفت (أظنها "تلقف") صغار الحيات للسحرة والتى كانت عصيان من قبل" (ص٦٠٢). وفى صياغة الكلام ركاكة، فبدلا من أن يقول مثلا: "حيات السحرة الصغيرة" نراه يقول: "صغار الحيات للسحرة". وهناك أيضا إقحام واو بين المنعوت: "صغار الحيات" ونعته: "التى"، وهذا خطأ. ثم عندنا كذلك خبر "كان"، وحقه النصب، لكن الكاتب رفعه أو جره: لا أدرى، لأنه لم يشكل آخر الكلمة. وهو كلمة "عصيان"، التى ترك الأستاذ الدكتور الصيغة الفصحوية للجمع واستعملها، وهى جمع عامى. ولدينا أيضا قول الأستاذ الدكتور: "وتأدية الأمانات إلى أهلها فعل خلقى أى واجبًا مطلقًا" (ص٦٨٥). وهذا خطأ لا يليق لأنه خطأ بدائى جدا، وصوابه "أَىْ واجبٌ مطلقٌ". وفى الصفحة رقم ٧٤٤ نقرأ ما يلى عن الموقف من اليهود الشرقيين فى إسرائيل: "وهم يسمون اليهود الشرقيون "سفردام" مواطنون من الدرجة الثانية". والصواب نصب "اليهود الشرقيون" و"مواطنون"، هكذا: "وهم يسمون اليهود الشرقيين... مواطنين..."، فالفعل: "يُسَمِّى" فعل ينصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر".

وفى قول سيادته إشارةً إلى آيةِ "علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم..." (البقرة/ ١٨٧): "والله يعلم اختنان النفس" (ص١٥١) خطأ لا يغتفر فى اشتقاق المصدر من الفعل: "تختانون"، إذ قال: "اختنان" وكأن الفعل هو "تختنُّون" لا "تختانون"، الذى مصدره "اختيان"، مثل "اصطاف اصطيافا، وازدان ازديانا، وازداد ازديادا، وامتاح امتياحا، واستاك استياكا، وارتاح ارتياحا، واختار اختيارا، واحتار احتيارا، واجتال اجتيالا، واجتاز اجتيازا، واحتاز احتيازا، واعتاص اعتياصا، واغتاب اغتيابا، واعتاق اعتياقا، وانتاب انتيابا، واعتام اعتياما، وازدار ازديارا، وارتاع ارتياعا، وابتاع ابتياعا، واشتار اشتيارا، وارتاح ارتياحا، واجتاح اجتياحا، واحتاج احتياجا، واجتاب اجتيابا، واحتال احتيالا، واختال اختيالا، واغتال اغتيالا، وارتاب ارتيابا، وارتاد ارتيادا، واعتاد اعتيادا، واشتاق اشتياقا، وارتاض ارتياضا، واقتاد اقتيادا، واقتات اقتياتا، واصطاد اصطيادا، واكتال اكتيالا، وانتاب انتيابا، واهتاج اهتياجا، واغتاظ اغتياظا، وامتار امتيارا، وامتاز امتيازا، وانتاش انتياشا، واحتاش احتياشا، واعتاش اعتياشا، واعتاض اعتياضا، واستاء استياء، واستام استياما، واستاق استياقا، واقتاس اقتياسا، واحتاط احتياطا، واحتاص احتياصا... إلخ". وسر إيرادى لهذه الأمثلة الكثيرة هو الرغبة فى انطباع

صيغة المصادر التى من هذا النوع فى النفس حتى إذا فكر الكاتب، أى كاتب، فى اشتقاق مصدر مشابه جرى قلمه تلقائيا إلى الصيغة الصحيحة حتى لو لم يكن يعرف القاعدة أو كان يعرفها لكنه يضطرب فى تطبيقها.

وكما أخطأ الأستاذ الدكتور فى تقصى أصل "تختانون" على هذا النحو أخطأ أيضا فى معرفة أصل "التراقى"، إذ حسبها تعنى "الرقىّ". قال: "التراقى يعنى الرقىّ أو الصعود أو بلغة العصر: التقدم... والتراقى هو الرتبة الرأسية" (ص٦٤٩- ٦٥٠). واستشهد على ذلك بقوله: "حتى إذا بلغت التراقى * وقيل: مَنْ راقٍ" على حين أن "التراقى" هنا جمع "ترقوة"، وهى "عظمة مشرفة فى أعلى الصدر بين ثغرة النحر والعاتق تكون فى الإنسان والحيوان حيث يرتقى فيها النفَس. وهما ترقوتان". وأغلب الظن أنه يظن "راق" أيضا من الرقىّ لا من الرُّقْيَة. وعنده كذلك أن المصدر من "ل و ى" هو "اللَّوْى" (ص٦٥٤) بينما هو "اللَّىّ" مثل "الكَىّ (من "كَوَى")، والشَّىّ (من "شَوَى")، والغَىّ (من "غَوَى")، والرَّىّ (من "رَوَى")، والزَّىّ (من "زَوَى")، والطَّىّ (من "طَوَى")". ومن أعاجيبه أن "البَحِيرَة" فى القرآن هى البحر فى صيغة التأنيث. وهذا نص كلامه (ص٩١٠): "وقد ذكر اللفظ: "البحر" جمعا أكثر من ذكره مفردا ومثنى. وقد جاء جمعا مذكرا، ولم يأت إلا مرة واحدة مؤنثا". ثم أورد فى الهامش ١ كلمة "بَحِيرَة" على أنها ذلك المؤنث. ولا أدرى ماذا يمكن أن أقول. إن الكلمة تعنى الناقة المشقوقة أو المجدوعة الأذن اتباعا لاعتقادات العرب الوثنية آنذاك، ولا علاقة لها بالبحر من قريب أو من بعيد.

وكثيرا ما تنبتر الجمل عند سيادته فلا تصل إلى منتهاها كما فى قوله (ص٣٣): "والسؤال هو: هل الفروق اللغوية تتضمن فروقا معنوية بالرغم من تكرار الآية: "فلا تعجبك" و"ولا تعجبك"؟ ما الفرق بين الفاء بالإضافة إلى ما يقوله فقهاء اللغة؟ الأولى للتساوى، والثانية للتعاقب"، وبعيدا عن الغموض فى استشهاده بـ"فلا تعجبك" و"ولا تعجبك" جراء ابتسار الآيتين الكريمتين الخاصتين بمخاطبة الله رسوله عن المنافقين: "فلا تعجبْك أموالهم ولا أولادهم" و"ولا تعجبْك أموالهم وأولادهم" (التوبة/ ٥٥، ٨٥ على التوالى) وعدم القدرة على توضيح المراد فأين الطرف الآخر فى البينية فى قول سيادته: "ما الفرق بين الفاء بالإضافة إلى ما يقوله فقهاء اللغة؟" إذ السؤال هو: "بين الفاء... وبين ماذا؟". هنا يسكت الدكتور فلا يكمل الجملة. أما كلامه عن التساوى والتعاقب فهو كلام تهويمى يشير فيما أرجح إلى ما يقوله

النحاة من أن الواو لمطلق الجمع، بينما الفاء للتعاقب. لكن "مطلق الجمع" تحولت عنده إلى "التساوى". وهذا غير ذاك. ثم إن تلك التفرقة التى أشرت إليها إنما تكون بين الحرفين حين يكون كلاهما حرف عطف. لكننا نعلم أن هذين الحرفين لا يكونان دائما حرفى عطف، بل كثيرا ما تأتى الواو للمعية والحالية والاستئناف وواو "رُبَّ"، فضلا عن أنها قد تزاد فى موضع لا يتوقعها فيه المتوقعون، كما تأتى الفاء للسببية والاستئناف وفى جواب الشرط وفى التقسيم وفى جواب "أمَّا". ثم فى نهاية هذه الفقرة يقول سيادته: "وهل تكرار حرف النفى أو عدم تكرار بين "أولادكم ولا أموالكم" و"أولادكم وأموالكم"؟ وهل فى ذلك يتفق اللغويون أم يختلفون طبقا لأساليب البلاغة" نجده لا يذكر خبر "تكرار حرف النفى" فتنتبر الجملة كالعادة فى غير قليل من الأحيان، فضلا عن هلامية السؤال عن اتفاق أو اختلاف اللغويين. فانظر إلى ما قال الأستاذ الدكتور وما وضحناه نحن.

وفى الصفحة الحادية والستين تقابلنا العبارة التالية، وهى عن إيثار الأبرار (وليس المؤمنين فقط كما جاء فى كلام الأستاذ الدكتور) للمسكين واليتيم والأثير بما عندهم من طعام هم فى أشد الحاجة إليه: "وإيثار الطعام على المسكين واليتيم والأسير علامة المؤمنين، بل إطعام قرية بأكملها". يقصد قوله تعالى: "فانطلقا (أى موسى والعبد الصالح) حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها" (الكهف/ ٧٧). وفى كلام الأستاذ الدكتور اضطراب لا يحتمل بأى حال. ترى أولا ما معنى "بل إطعام قرية بأكملها"؟ المعنى، حسب عبارة الدكتور مع شىء غير قليل من التعسف من جانبنا فى توجيه العبارة كى تستقيم، هو أن إطعام قرية بأكلمها هو علامة المؤمنين. لكن هل هذا ما يقوله القرآن؟ بل هل ثم علاقة بين الآيتين الكريمتين؟ الحق أنه لا علاقة بينهما بتاتا: فآية "الإنسان" تتحدث عن إيثار الأبرار على عهد رسول الله عليه السلام للمسكين واليتيم والأسير بالطعام على أنفسهم، وآية "الكهف" تتحدث عن رغبة موسى والعبد الصالح أن يضيِّفهما أهل القرية التى مرا بها فى رحلتهما العجيبة ويطعموهما. وأين هذا من ذاك؟ أما على كلام الأستاذ الدكتور فإن الأبرار هم الذين ينبغى أن يطعموا قرية بأكملها. والسبب هو أن جملة "بل إطعام قرية بأكملها" جملة ناقصة مبتورة. ومن ثم لا يعرف القارئ الذى ليس عنده علم بالموضوع: من سيطعم من؟ وهل كلمة "إطعام" مضافة إلى الفاعل أم هل هى مضافة إلى المفعول؟ إن الذهن سوف يجرى إلى القول بأنها مضافة إلى

المفعول، ولكن القرآن يقول إن الطرف الجائع الذى كان بحاجة إلى الطعام والضيافة هو موسى والعبد الصالح لا القرية.

ومن الأخطاء المعجمية قوله: "أما "النعيق" فهو النهيق، صوت الحمير، وهو صوت عال لا يسمع إلا حين النداء أو الدعاء أو الصراخ، أى الصوت الفارغ من المعنى" (ص٧٥). وهو نص يعج بالأخطاء رغم قصره الشديد، ويدل على أن قلم الأستاذ الدكتور يكتب ما يعن له دون أن يعنى نفسه بمراجعته والتحقق من صحته. وحتى يتابعنى القارئ الكريم على بصيرة أقول إن الأستاذ الدكتور يشير هنا إلى قوله تعالى: "وَمَثَلُ الذين كفروا كمَثَل الذى يَنْعِق بما لا يَسْمَع إلا دعاءً ونداءً. صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ، فهم لا يعقلون" (البقرة/ ١٧١). والمعنى أن الذين كفروا، حين يتلو عليهم الرسول آيات القرآن، إنما يشبهون البهائم التى يَنْعِق (أى يصيح) بها صاحبها فلا تفهم من نعيقه شيئا واضحا، بل مجرد دعاء ونداء منه لها، إذ البهائم لا عقل لها ولا فهم. هذا هو المعنى. وواضح من التفسير أن النعيق إنما يصدر عن صاحب البهائم لأنه هو الذى ينعِق بها، فهو الناعق، والنعيق يصدر عنه. أى أن النعيق ليس هو النهيق كما أداها قلم الأستاذ الدكتور. ثم مضى سيادته فقال إن النهيق لا يُسْمَع إلا حين النداء أو الدعاء أو الصراخ، وهو كلام غامض لا يؤدى أى معنى، وإلا فمن قال يا ترى إننا لا نسمع نهيق الحمير إلا حين يكون هناك دعاء ونداء وصراخ؟ ثم من يا ترى ينادى من؟ هل الحمير تنادى البشر أم هل البشر ينادون الحمير أم هل الحمير تنادى الحمير أم هل البشر ينادون البشر؟ الكلام غير واضح. وأيا ما يكن الجواب فالحمير تنهق سواء كان هناك نداء أو لا. ولا شك أن الحمير حين تنهق فإنما تريد التعبير عن شىء: فقد يرى الحمار أتانا ويريد أن يسافدها فينهق، وقد يرى حميرا مثله فيأتنس بها فينهق. أريد إلى القول بأن ما كتبه الأستاذ الدكتور من أن النهيق صوت فارغ لا معنى له هو كلام خطأ، فالله قد جعل الأصوات للحيوانات والطيور وغيرها من الكائنات الحية لكى تستخدمها فى التعبير عما تشعر به من فرح أو ألم أو خوف أو جوع وعطش أو شهوة جنسية. فتأمل كم من الأخطاء اجْتُرِحَتْ فى هذا السطر والنصف دون أن يطرف له جفن؟ أذكر أننا درسنا هذه الآيات فى السنة الأولى الثانوية فى مادة "التربية الدينية" إن لم تخنى الذاكرة.

ومن أغاليطه الصرفية المحزنة قوله إن "الذين فى قلوبهم مرض ينظرون إلى الرسول وكأنهم مغشيون عليهم من الموت" (ص٨٤). والصواب "وكأنهم مَغْشِيٌّ عليهم من الموت". ومثلها

قوله: "وإن رأته تقع مغشية عليها من الموت" (ص١٠٥)، والصواب "تقع مغشيًّا عليها من الموت". وعلى هذا ينبغى أن نقول مثلا: "تلك النافذة مجلوسٌ أمامها"، و"هؤلاء النسوة منظورٌ إليهن ومُعْجَبٌ بهن"، و"هذان الطفلان مَقُولٌ لهما"، و"هاتان الفتاتان مشعورٌ نحوهما بالعطف"، و"أولئك العصاة مسخوطٌ عليهم": كل هذا باستخدام اسم المفعول بصيغة المفرد المذكر مهما كان المتحدَّث عنه: رجلا أو امرأة أو اثنين أو اثنتين أو جماعة ذكور أو جماعة إناث، على أن نطابق بين الضمير المذكور بعد حرف الجر أو الظرف وبين المتحدَّث عنه كما هو واضح. وما فتئت أذكر مراجعتى لأول مرة فى مسجد السيد البدوى بطنطا قبل ستين عاما هذا الدرس، درس اشتقاق اسم المفعول من الفعل اللازم الذى يصاحبه حرف جر أو ظرف، وأنا ولد ريفى صغير لا يعرف الألف من كوز الذرة. والحمد لله أننى لم أنس. لقد كنا نأخذ الدراسة مأخذ الجد المر الصارم ولا نعرف الدلع.

ومن الأغلاط الصرفية المزعجة عند سيادته كذلك قوله: "استرقاق السمع" (ص٨٦). يقصد "استراق السمع". إن "استراق السمع" مشتق من "السرقة"، وهذا هو المراد هنا تعبيرا عن التنصت، أما "استرقاق السمع" فمشتق من "الرق"، وطبعا لا يقول أحد: إننى أسترقّ السمع، أى أتخذه رقيقا، أى عبدا.

وهذا كله من الدكتور استعمال جديد للغة يناسب المرحلة الحالية جريا على أسلوب الحداثيين الساعين إلى تفجير اللغة. واختراع قواعد جديدة للغة تتمثل فى رفع المفعول به أو خفضه، ورفع المضاف إليه أو نصبه، ونصب خبر المبتدإ أو جره، ورفع خبر "كان" ونصب خبر "إن"، وجر الحال والتمييز والمفعول المطلق والمفعول لأجله والظرف، وإثبات نون الأفعال الخمسة فى النصب والجزم وحذفها فى الرفع مما نجده وأسوأ منه فى كتابه هذا هو جزء من تفجير اللغة. أليس كذلك؟ ومع هذا كله، وهذا كله ليس سوى عينة جد ضئيلة من أخطاء لا تكاد تنتهى فى كتاب د. حسن حنفى الذى فى يدى يثنى عليه د. محمود مُحَّد على رئيس قسم الفلسفة وعضو مركز دراسات المستقبل بجامعة أسيوط، فى مقال له بعنوان "حسن حنفي– قصة عطاء لا تنتهي" منشور فى "صحيفة المثقف" الضوئية بتاريخ ١٧ ديسمبر ٢٠١٩م، ثناء عظيما لـ"إتقانه أصول اللغة العربية". إى والله! وقد أضاف كاتب المقال أنه "يجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية" ليرتفع بعد سطور فى نفس المقال عدد اللغات التى يعرفها الأستاذ الدكتور لغتين أخريين، إذ وصفه بأنه "المحاور الفذ القادر وحده بين أقرانه على مجابهة كل

الأفكار والتحاور مع ممثلى كل الثقافات حيث يتقن اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية والفارسية والتركية". وبالمناسبة فكاتب المقال يقع فى أخطاء لغوية شبيهة بالأخطاء التى رصدناها فى الكتاب الموجود بأيدينا!

ولا تقف أخطاء د. حسن حنفى هنا بل تمتد إلى تعريفاته للأشياء والمفاهيم. تعالوا نسمع كلامه عن "اللحم": اللحم نوعان: طرى شهى، لحم الطير والبحر، ونيئ لا يؤكل مثل لحم الحيوان ولحم الإنسان" (ص٣٦). وبعيدا عن ركاكة العبارة فتقسيم اللحم تقسيم عجيب لا يمكن أن يجول بخاطر أحد. ترى هل هناك فى الطبيعة لحم نيئ ولحم غير نيئ؟ إن كل اللحوم تكون نيئة ثم نطبخها أو نعالجها كى نأكلها، اللهم إلا إذا كنا بشرا متوحشين نأكل اللحوم نيئة، وهذا موضوع آخر. ثم ما الذى أقحم لحم الإنسان هنا؟ هل هو من اللحوم التى تؤكل؟ لقد قيل عن البشر البدائيين إنهم كانوا يأكلون لحوم أمثالهم من بنى آدم، بل إننا حتى الآن ما زلنا نسمع عن حوادث من هذا النوع يأكل اللحم البشرى فيها ناس من أوربا وأمريكا واليابان وغيرها من بلاد العالم المتحضر. لكن هذا كله لا علاقة له باللحم كما ورد فى القرآن. صحيح أن القرآن تكلم عن أكل الإنسان للحم أخيه الإنسان ميتا، لكن هذا كلام مجازى يراد به التنفير الشديد من الغِيبَة كما هو واضح من آية سورة "الحجرات" الشهيرة، ولا علاقة له بتصنيف أنواع اللحم على الإطلاق. ثم إذا كان القرآن قد وصف فى أكثر من موضعٍ لحم البحر بأنه لحم طرى كما فى قوله ﷻ: "وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا..." (النحل/ ١٤)، فإنه لم يصف لحم الطير بتلك الصفة قط على عكس ما صنع الأستاذ الدكتور حين جمع بينهما فى صفة الطراوة والشهاوة.

ولدن حديثه عن "النطفة" و"العلقة" (ص٣٥) يقول د. حسن حنفى: "النطفة، مثل العلقة والمضغة، مراحل من تكوين الجنين فى رحم الأم... وقبل النطفة كان الإنسان ترابا قبل أن يولد ويحب له زوجا تؤنسه وتعيش معه... والمنىّ يتكون من كائنات حية داخل الذكر كى يصب داخل البويضة فى رحم الأنثى فيصبح نطفة... ثم تتحول النطفة إلى علقة، والعلقة إلى مضغة، ثم تسوى المضغة رجلا قبل أن تتطور من طفل إلى شيخ". وكان ينبغى أن يكون الكلام على النحو التالى: "النطفة، مثل العلقة والمضغة، مرحلة من تكوين الجنين..." لأن كلمة "مرحلة" هى خبر "النطفة" وحدها وليست خبرا للنطفة والعلقة والمضغة كما هو واضح. لكن عبارة الأستاذ الدكتور ملتوية لا تراعى قواعد اللغة. أما قوله: "وقبل النطفة كان الإنسان ترابا

قبل أن يولد" فغير صحيح، إذ كل منا قبل أن يولد لم يكن ترابا، بل كان ينتظر فى عالم الغيب التقاء أبيه وأمه جنسيا وحَمْل أمه به من أبيه. فهذا ما تقوله عبارة الأستاذ الدكتور، وهى كما نرى جميعا عبارة خاطئة وملتوية وركيكة، وهذا ما نقوله نحن. وتزداد الركاكة فى قوله: "قبل أن يولد ويحب له زوجا تؤنسه وتعيش معه".

ثم هل تعريف "المنى" هو القول بأنه مكون من كائنات دقيقة؟ إن الكائنات الدقيقة كثيرة. ولو حصرنا أنفسنا فى الكائنات التى لا ترى إلا بالمجهر لكان عندنا الجراثيم والمكروبات والفيروسات مثلا. فهل هناك علاقة بين المنى وبين هذه الكائنات الدقيقة؟ ثم هل المنى كائنات دقيقة فقط حتى لو قلنا إن الكائنات الدقيقة هى الحيوانات المنوية؟ أليس يحتوى على عنصر الماء وعناصر أخرى غير الحيوانات الدقيقة؟ وهل المنى يصب داخل البويضة فى رحم الأنثى؟ إنه ينصب فى رحم الأنثى لا فى البويضة، ثم يحصل تسابق بين ما يحتوى عليه من حيوانات منوية إلى أن يحرز قصبَ السبق حيوانٌ منويٌّ واحد هو الذى يصل إلى البويضة ويمتزج بها. ولدينا كذلك قوله عن المنى إنه "يتكون من كائنات حية داخل الذكر". والسؤال: أى ذكر؟ هل هو الذكر الذى يقابل الانثى؟ لكن هل يصح أن نقول إن المنى موجود داخل الرجل، هكذا بإطلاق؟ أم هل المقصود هو العضو التناسلى عند الرجل؟ لكن هل المنى موجود فى العضو التناسلى؟ لقد كان موجودا فى الخصية لا فى الذكر، إذ الذكر هو مجرَّد مُجْرًى يمر منه البول والمنى والْمَزْى والوَدْى ليس إلا ولا يحتوى شيئا من ذلك. فانظر إلى ما قال الأستاذ الدكتور وما يقع فعلا. واضح أنه يكتب كل ما يخطر له دون تفكير أو مراجعة أو تدقيق للعبارة. والغريب أنه يعود (ص٨٨٠) فيقول عن المنى إنه "يخرج من بين الصلب والترائب، أى من العمود الفقرى والبيضتين". وواضح أنه نسى ما قال قبلا، وهذا دليل على أن ما يكتبه إنما هو من وحى اللحظة دون أن تكون هناك فكرة متكاملة منضبطة ثابتة.

وفى الكلام عن "الرأس" يقول سيادته: "والرأس مكان الشعر والحلاقة فى شعائر الحج كعلامة على الطاعة، إذ يدخل الحجيج المسجد الحرام محلقى الرؤوس عنوانا على نظافة الجسد، وربما بقايا من الديانات الشرقية القديمةكالبوذية التى تحلق الرأس كلية. وقد تكون إطالة شعور الهيبيز ورفض الذهاب للحلاق رد فعل على ذلك بعد أن أصبح تصفيف الشعر والتفنن فيه من علامات الطبقة الراقية والحياة المصطنعة" (ص٣٨– ٣٩). ويلفت النظر قول الأستاذ الدكتور إن الرأس مكان الشعر فى الحج. وهو كلام يوحى بأن الشعر فى غير الحج

ليس مكانه الرأس. فالمشكلة هنا هى مشكلة ركاكة التعبير مضافا إليها أن الشعر فى الحج أو فى غيره لا يوجد فى الرأس فقط بل فى أماكن أخرى: فالرجال لهم شعر على خدودهم وتحت أنوفهم وعلى أذقانهم وعلى أذرعهم وسيقانهم وصدورهم وحول أعضائهم التناسلية وتحت الإبطين. وللنساء شعر تحت آباطهن، وحول أعضائهن التناسلية. كذلك فالتحليق ليس فريضة لازمة فى الحج والعمرة بل يجوز التقصير، وهو ما أغفله أو نسيه الأستاذ الدكتور. ثم إنه أغفل أيضا أن الحاج الذى يعانى من المرض أو الأذى فى الرأس يعفى من التحليق والتقصير مع فدية من صيام أو صدقة أو نسك كما تقول الآية ١٩٦ من سورة "البقرة" رغم إثبات الأستاذ الدكتور لها فى الهامش رقم ٦.

وهنا نتساءل ومعنا كل الحق: ما معنى هذا الربط بين التحليق (أو التقصير) فى الحج وحلق البوذيين رؤوسهم والزعم بأنهما بقايا من البوذية وغيرها من الديانات الشرقية القديمة؟ أهو كلام والسلام؟ أم إن المراد هو إشاعة البلبلة والتشكيك على أسلوب المستشرقين والمبشرين فى عزوهم كل شىء فى الإسلام إلى أديان سابقة، ومنها أديان وثنية؟ وإلا فمتى كان للإسلام صلة بالبوذية؟ كذلك ما معنى ذكر الهيبيز هنا؟ المفهوم من كلام سيادته عن الهيبيز أنهم حين أطالوا شعورهم إنما قاموا برد فعل على حلاقة الرأس فى الإسلام والبوذية وغيرها. ترى هل كان الهيبيز يعيشون فى مكة عند قيام المسلمين بشعيرة التحليق أو التقصير أو فى بلاد الهند مثلا وقت حلاقة البوذيين التامة لرؤوسهم كما يقول الأستاذ الدكتور حتى يقال إن إطالتهم شعر رؤوسهم هو رد فعل على هذا وذاك؟ الجواب: لا طبعا. إنما هى ذرابة لسان ليس إلا.

ومما قاله سيادته أيضا فى هذا السياق أن "طأطأة الرأس ووضع الجبين على الأرض رمز الخضوع" مشيرا إلى قوله تعالى الذى أورده فى الهامش (ص٣٩/ هـ٣): "فلما أسلما (أى إبراهيم وإسماعيل) وتَلَّه للجبين (أى تل إبراهيمُ إسماعيلَ للجبين استعدادا لذبحه كما رأى فى منامه ظنا منه أن هذا أمر إلهى واجب التنفيذ)، و"يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم". وهذا كلام لا شىء فيه، إلا أنه لا مكان هنا للآية الأخيرة التى لم يكتف سيادته بالاستشهاد بها بل حذف منها بقيتها، ولا نعرف الحكمة فى هذا الحذف، وبقيتها هى "(فتكوى بها جباههم) وجنوبهم وظهورهم"، ثم مرة أخرى لم يكتف بذلك، بل أتبعه بالقول بأن "الأرض ليست فقط مكانا للنبات الأخضر للطعام، بل هى أيضا مكان للصراع السياسى

للإقامة"، وهو كلام لا موضع له هنا بتة، إذ لا يوجد نص قرآنى يتصل به، فضلا عن ركاكته وكأن كاتبه أجنبى.

ويعرف د. حسن حنفى الجوع بأنه "إحساس بدنى، وهو ناتج عن نقص الطعام والشراب" (ص٦٤). وفى هذه الجملة القصيرة أكثر من خطإ، فالجوع يرتبط بالطعام، أما الشراب فمرتبط بالعطش. ومع ذلك يخلط الأستاذ الدكتور بين الأمرين كما لو كانا شيئا واحدا هو الجوع. كما أن الإنسان قد يشعر بالجوع ويقبل على الأكل لإسكات صرخات بطنه على حين تكون بطنه ممتلئة بالطعام، فقد أكل قبل قليل ولم يهضم ما أكله بعد، لكنه رغم هذا لا يزال يشعر بالجوع. أى أن جوعه هنا نفسى لا بدنى. وكثير من الناس ينتمون إلى هذا النوع، ويسمى الواحد منهم: "أكولا وشرها ومبطانا ونهما". كذلك فالمصابون بالسكرى يشعرون أكثر من سواهم بالجوع رغم أن بطونهم ليست فارغة كما يظنون ويشعرون. وهنا يتبين لنا أن تعريف د. حسن حنفى "الجوع" بأنه "إحساس بدنى" لا يستغرق كل الجوعى بل صنفا واحدا منهم فقط. وعلى الناحية الأخرى هناك من لم يأكلوا، وبطونهم فارغة، لكنهم لا يشعرون بالجوع كما هو الحال مثلا فى حالات الحزن أو الفرح الشديد أو الاستغراق التام فى العمل مما يلهى صاحبه عن الوعى بالجوع. وليس الجوع دائما "بلاء يقترن بالخوف ونقصا فى الأموال والعرى، أى عدم الشجاعة على تنمية الموارد ونقصان أموال الاستثمار" كما جاء فى كلام الأستاذ الدكتور، بل كثيرا ما يجوع الإنسان (ويعطش أيضا) صياما أو تدريبا روحيا أو رغبة فى الرشاقة أو إضرابا عن الطعام أو نزولا على نصيحة الطبيب لسبب أو لآخر.

وفى نفس الصفحة يتناول د. حنفى تعريف "المرض" قائلا: "وللمرض معنيان: مرض الجسد الذى يعتنى به أطباء الأبدان، ومرض القلوب الذى يعتنى به أطباء النفوس. الأول يعبر عنه بـ"المريض"، والثانى بـ"المرض"...". ترى هل فهم أحد شيئا؟ كيف يعبر عن "المرض" بالمريض؟ ثم كيف يعبر عن "المرض" بالمرض؟ ثم يمضى الأستاذ الدكتور فيقول إن "مريض البدن قد يكون أعرجًا أى مصابا بعاهة بدنية تمنعه من الحركة أو أداء الشعائر الدينية". وأول شىء ننبه إليه هو أن الأستاذ الدكتور ينون الممنوع من التنوين فيقول: "أعرجًا"، وصوابها "أعرجَ" بفتحة واحدة، وهذه من الكلمات التى يعرف الجميع أنها لا تنون والتى لا تحتاج إلى تعمق فى النحو. والمفروض أن سيادته تعلم النحو والصرف مرارا فى المدرسة فى مراحلها الثلاث. ومع ذلك فهذه هى النتيجة. وقد تكرر وقوعه فى نفس الخطإ فى قوله: "ومن لا يعقل

يكون أصمًّا أبكمًا أعمى" (ص١٣)، وتصويبها "أصمَّ أبكمَ أعمَى" بدون تنوين كما شرحنا آنفا.

ثم ننتقل الآن إلى النظر فى تعريف "الأعرج"، فهل الأعرج يكون مصابا بعاهة بدنية (هكذا دون تحديد مكانها من بدن الإنسان) تمنعه من الحركة؟ ترى متى كان العرج مانعا لصاحبه من الحركة؟ إنه يتحرك ويمشى ويقوم ويقعد وينام ويدخل الحمام ويذهب إلى عمله، وإن كان بشىء من المعاناة، لكن عاهته لا تمنعه من الحركة. ثم متى كان العرج مانعا للمصاب به من تأدية الشعائر الدينية؟ هل العرج يمنع صاحبه من الصيام؟ هل يمنعه من الزكاة؟ هل يمنعه من الحج؟ ولنفترض أنه يخشى الإرهاق فى الطواف وما إلى ذلك أفلا يستطيع أن يؤدى هذه الشعيرة محمولا على الأعناق؟ كذلك هل يمنع العرج صاحبه من الصلاة؟ إنه يستطيع أن يصلى جالسا أو قائما أو نائما حسب حالته. بل إنه حتى لو كان مشلولا شللا تاما فبمكنته الصلاة بجفونه أو حتى بفكره كما نعرف جميعا. إذن فتعريف الأستاذ الدكتور لـ"العرج" هو أيضا تعريف خاطئ تماما ومرتبك ومربك، ولا يصلح فى الكتابة العلمية ولا حتى فى الكتابة غير العلمية.

ثم ننتقل نقلة أخرى مع الأستاذ الدكتور، فنجده فى الصفحة التالية يعرّف "المكان" على النحو التالى: "المكان، وله معنيان: حسى ومجازى. الحسى هو المكان". أى أن المكان هو المكان، كمن يفسر الماء بعد الجهد بالماء. ويا له من تعريف منطقى جامع مانع! (ومثل ذلك قوله ص٣٣٦: "الحَلِف هو القسم بالله للتصديق. وإذا كان الحالف يعلم أنه كاذب فهو دليل على الكذب أكثر منه برهانا على الصدق". ويا له من كلام عبقرى!). أما المكان المجازى فتعريفه عنده "هو عدم العناية والإهمال". فانظر وتأمل هذا التعريف العجيب الذى لم يقل به أحد من الأولين ولا من الآخرين!

والأستاذ الدكتور فى تعريفه للمكان بأنه المكان يذكرنا بابن سودون، الذى اشتهر بمثل تلك التعريفات المضحكة، ومنها قوله:

كأنّنا، والماءُ مِن حَولِنا، ... قَومٌ جُلوسٌ حَولهم ماءُ

الأرضُ أرضٌ، والسَّماءُ سماءُ ... والماءُ ماءٌ، والهَواءُ هواءُ

وقوله:

البحر بحرٌ، والنخيل نخيلُ ... والفيل فيلٌ، والزراف طويلُ

والأرض أرضٌ، والسماء خلافها والطير فيما بين بين يجولُ

وفى الصفحة الثالثة عشرة بعد المائتين يعرّف سيادته "التخافت" بأنه "هو الصوت المنخفض إلى درجة التمتمة، وعدم سماعه كما يحدث فى لحظات التآمر، وهو عكس الصراخ. وهو تآمر ضد المساكين والمظلومين. وقد ورد اللفظ ثلاث مرات فى صيغ فعلية مما يدل على أنه فعل ذاتى. والصلاة بين ارتفاع الصوت والتخافت" (٢١٣). وهذا تعريف يحتاج إلى إعادة نظر، فالتخافت ليس صوتا كما يقول الأستاذ الدكتور بل هو طريقة من طرق تأدية الصوت. ونحن لو قلنا مثلا: "فلان يُعَلِّى صوته" فهل نسمى "التعلية" صوتا؟ طبعا لا، إذ التعلية شىء، والصوت شىء آخر. وبالمثل إذا قلنا: "خفض صوته" فلا يصح أن نقول إن "الخفض صوت". ولكى يكون كلامى واضحا أقول إننا كثيرا ما نقول: "ضوء خافت"، فننقل الخفوت من الصوت إلى الضوء. ومثله قولنا: "فلان خافت"، أى ضعيف هزيل. ويمكننا أيضا أن نقول:"خَفَتَ الرجل"، أى مات فجأة، و"خفتت دقات قلبه"، أى صارت واهنة، و"خَفَتَ السحاب" حين لا يكون فيه ماء، و"خَفَتَ الزرع" عندما لا يطول، و"خافتت الإبل المضغ" إذا اجترت، و"التَّخافُتُ" هو تَكَلُّف الضَّعْف والسُّكون. كذلك نسى سيادته أن يتعرض للتخافت يوم القيامة حين يتخافت المجرمون فيما بينهم عند اختلافهم حول المدة التى قضوها فى البرزخ. وهو تخافت المرتعبين من ربهم لا المتآمرين على أمثالهم من البشر كما هو واضح. أما أن التخافت فى القرآن فعل ذاتى لأنه ورد بصيغ فعلية فأرجو أن يشرح لى أحد معنى هذا الكلام.

وفى تعريف سيادته لـ"الخَبْت" يقول إنه "يعنى الطاعة"، ثم يقول بعد سطرين إنه ورد فى القرآن "بصيغة اسمية هى "الخبء" من "خبأ"، وهو المخفى فى السماوات والأرض وفى القلوب والذى يعلمه الله" (ص٣٣٧). وطبعا لا علاقة بين "خبت" و"خبء"، بل هما لفظان مختلفان لكل منهما طريقه الخاص. لكن الأمور عند الأستاذ الدكتور ينقصها التدقيق والتحقيق، وكل ما يخطر على سن قلمه فإنه يترك القلم يكتبه، مريحا نفسه بهذه الطريقة من هم التقليب والبحث.

وفى تصنيف الألفاظ الخاصة بالزمان يقسمها الأستاذ الدكتور إلى خمسة أنواع: "الزمان الوجودى المرتبط بالدنيا والآخرة والحياة والموت. والزمان الطبيعى أو الكونى المرتبط بالليل والنهار والفجر والضحى والظهر والعصر والمغرب والعشاء. والزمان المتخيل، وهو ما يتعلق

بالزمان ما بعد الموت حين يخيل الإنسان عودة الحياة إليه وقيام الساعة ويوم الحساب. والزمان النفسى الذى يميز من الخلود والأبد والدهر والقرن والسنة حتى اليوم والساعة والأمس واليوم والآن والغد. والوعى بالزمان الذى يتجلى فى حروف الزمان مثل القَبْل والبَعْد والْمَعَ والذى يضم جميع أنواع الزمان الأخرى" (ص٢٢١).

وهذه التقسيمات غير دقيقة ومتداخلة، وبعضها خاطئ. وأبدأ أولا فأجلى الخطأ النحوى الأبلق الذى وقع فيه الأستاذ الدكتور حين سمى "قبل وبعد ومع" حروف زمان. فالواقع أنه لا يوجد فى لغتنا شىء اسمه حروف الزمان. والكلمات التى أوردها سيادته هى ظروف لا حروف. وقد كرر (ص٣١٥) أن "مع" حرف، وبعد قليل يتحدث عنها باعتبارها مضافا. ومعروف أن الحرف لا يضاف بل يدخل على الكلمة التى تأتى بعده، فعلا كانت أو اسما. وفى ذلك الموضع يقول أيضا إن الله لا معية له رغم قول القرآن الكريم: "إن الله مع الصابرين، ومع المتقين، ومع الذين أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا، ومع الذين اتقوا والذين هم محسنون، ومع المحسنين، ومع الاثنى عشر نقيبا من قوم موسى ما داموا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويؤمنون برسله سبحانه ويعزّرونهم ويقرضون الله قرضا حسنا، ومع الملائكة فى بدر حين كلفهم بالقتال فى صف المؤمنين، ومع موسى وهارون عند دعوتهما فرعون إلى إطلاق سراح بنى إسرائيل، ومع النبى والصديق فى الغار، ومع أى عدد من البشر يتناجَوْن. ويقول موسى لقومه يطمئنهم قبل انشقاق البحر لهم بأن فرعون الذى كان يطاردهم بجنوده لن يستطيع إداركهم: "إن معى ربى سيهدين" (الشعراء/ ٨٢). والغريب أن سيادته فى ص٣١٦ يقر بأن لله معية سوف يحظى بها من يوحد الله. وبعد ذلك بثلاث صفحات يتحدث سيادته عن المعية الإلهية مع المتقين. وفى الصفحة ٥٢٧ يتكلم عن "العهد مع الله"... فانظر وتعجب.

إذن فلله سبحانه معية، وإن كان عز وجل يرفض أن يشرك أحد من عباده أىَّ إله معه كما جاء فى القرآن مرارا، إلا أن هذا لا ينفى المعية عنه جل وعلا بل كل ما يدل عليه هو أنه سبحانه وتعالى واحد أحد وليس له شريك. ولتقريب هذا المعنى نقول: إن الأب قد يكون له بيت يملكه ويسمح لأبنائه بالعيش فيه ومن ثم يستطيعون الدخول والخروج منه فى أى وقت حسبما تقتضى مصالحهم وظروفهم، ثم إنه رغم هذا يرفض أن يدخل أى من أبنائه البيت بزجاجة خمر أو بائعة هوى أو صاحبٍ ردىء الخلق والسلوك. فهل نقول عندئذ إن الأب لا يملك بيتا؟ طبعا لا يمكن قول ذلك، بل يظل صحيحا القول بأنه يملك البيت، ولكنه فى ذات

الوقت يرفض أن تدخله خمر أو بائعة هوى أو صاحب فاسد الخلق والسلوك. فكما نرى فالأستاذ الدكتور لا يراجع نفسه بل يهضب بما يفد على خاطره كيفما جاء.

ثم إن الزمان النفسى ليس هو الذى يميز من الخلود والأبد والدهر والقرن... إلخ بل هو الزمان كما يحسه الشخص طبقا لحالته النفسية: فإذا كان مستعجلا فإنه يحس بمرور الزمن بطيئا مرهقا، وإذا كان يتوقع مصيبة كان مر الزمن عليه سريعا كالبرق. ثم إن الزمان المتخيل لا ينحصر فى تخيل الإنسان لنفسه بعد البعث، وإلا فنحن لا نكف عن تخيل أنفسنا فى الماضى أو المستقبل هنا على الأرض فى أوضاع مختلفة لا تكاد تحصى. ومن ذلك مثلا ما جاء فى رواية "آلة الزمان" للعالم والأديب البريطانى هربرت جورج ولز، تلك الآلة المتخيلة التى صنعها بعض المخترعين لتجوب الزمان فتعود للماضى البعيد أو تقفز إلى المستقبل القاصى. وقد تخيل المؤلف الأوضاع فى كل زمن زاره بطل الرواية بآلته، وغلب عليه التشاؤم فيما يتعلق بالمستقبل البعيد حيث يتوقع أن تشهد البشرية كوارث وبلايا اجتماعية وبيولوجية مرعبة. ولدينا أيضا الزمان الطبيعى أو الكونى، وهو لا يتميز فى كلام الأستاذ الدكتور عن الزمان النفسى، الزمان النفسى حسبما عرَّفه هو لا حسبما عرفته أنا. ويبقى الزمان الوجودى، وهو غير مفهوم لأن الكلام فيه كلام عام ينقصه التحديد. ويبدو لى أن هذا التقسيم هو من بنيات أفكار أستاذى الدكتور، وإلا لجاء أفضل من ذلك وأدق وأوضح وأصوب. ورغم هذا كله فقد ذكر الأستاذ الدكتور فى موضع آخر من الكتاب أن "الموت يعنى وضع نهاية للزمن" (ص٢٧٤). والسؤال هو: ألم يقل سيادته إن هناك زمنا أخرويا؟ فكيف يضع الموت نهاية للزمن، والزمن الأخروى إنما يأتى بعد الموت؟

وفى تعريف "الود" يقول الأستاذ الدكتور إنه "يعنى التمنى والرجاء، وهى أمنيات مستحيلة" (ص٣٢٧)، خالطا بين "التمنى" و"الرجاء"، والأول يصعب أو يستحيل تحقيقه، أما الثانى فيسهل، لكن سيادته وضع التمنى والرجاء معا فى كفة واحدة، وجعلهما "أمنيات مستحيلة". وهو مظهر آخر من مظاهر عدم الانضباط التعبيرى عند سيادته. وفى تعريف "العطاء" يقول إن "أعطى" معنى بديهى (ص٣٢٩). ولا أدرى كيف يكون معنى من المعانى بديهيا، ومعنى آخر غير بديهى. ألا يمكن أن يكون هناك إنسان لا يعرف لتلك الكلمة هذا المعنى؟ ممكن جدا. فالطفل فى بداية تعلمه الكلام لا يعرف لهذه الكلمة معنى. ومتعلم العربية

المبتدئ لا يعرفها أيضا... وهكذا. فليس فى الأمر بداهة بل تعلم. فإذا كان الشخص قد تعلم هذه الكلمة فإنه سيعرف معناها، أما إذا لم يكن قد تعلمها فلن يعرف.

ولدن تعريف "الفزع والرعب والقشعريرة والرهبة" نجده يعرف كلا منها على نحو أو على آخر بالخوف مع الارتعاش: فالفزع هو الخوف المفاجئ أو الرعب، والرعب هو الخوف الشديد لدرجة الارتعاش، والقشعريرة هى الخوف الشديد إلى درجة الرعب والارتعاش والرجفة، والرهبة هى الخوف الشديد مع الارتعاش (ص٦٥– ٣٦٧). فإذا كان الأمر كذلك وكانت كل تلك الألفاظ لها نفس الدلالة فلماذا نعنى أنفسنا بتصنيفها وتعريفها؟ لقد كان يكفى فى هذه الحالة أن نوردها معا ونقول إنها كلها مترادفات وتعنى كذا. وينتهى الأمر عند هذا الحد. وقد لاحظت أنه يستعمل الضمير "هو" لكل كلمة من تلك الكلمات بما فيها الكلمات الثلاث المؤنثة، فيقول: "القشعريرة هو..."، "الرهبة هو...".

وفى تعريف "الضرر" يقول إنه "يصيب الإنسان دون توقع مثل حوادث الطريق والجروح الباطنية، وقد نشأ علم الجراح لهذا السبب. وجلب المنفعة ودفع الضرر مقياس الإيمان بالإله... والصبر يمنع الضرر ويجلب المنفعة مثل الله" (٣٧٣). ولكن من قال يا ترى إن الضرر يصيب الإنسان دون توقع؟ ثم إذا كان الضرر يقوم على المباغتة، إذ هو غير متوقع، فكيف يدفعه الإنسان، والدفع عنده يعد مقياسا للإيمان بالله؟ ثم من قال بأن جلب المنفعة ودفع الضرر هما مقياس الإيمان بالله؟ إذن فالبشر جميعا مؤمنون بالله إيمانا عظيما لأن البشر جميعا يعملون جهدهم على جلب المنفعة ودفع الضرر لأنفسهم. وهذا طبعا لا منطق فيه ولا عقل. وبالمثل كيف يكون الصبر مانعا للضرر وجالبا للمنفعة؟ لو قال الأستاذ الدكتور إن الصبر مع الإيمان مثلا من شأنه تخفيف الشعور بالحزن والسخط ومساعدة الشخص على التحمل وعدم الإحباط لضربنا له تعظيم سلام. على أن تشبيه الصبر بالله هو كلام لا محل له من الإعراب. إنما هو مجرد حشو تملأ به الصفحات.

وفى تعريفه لـ"السلوى" فى القرآن يقول سيادته: "السلوى حرفيا هو الفداء وتطييب الخاطر والمشاركة الوجدانية. وهى باستمرار مقرونة بالمنّ والطعام المنزل من السماء" (ص٣٩١). وواضح أنه يظن أنها هى التسلية مع أن السلوى هى الشعور الذى يحسه الشخص حين يسليه الآخرون مثلا، أما التسلية فهى ما يقوم به الآخرون من أجل تخفيف هذه الأحزان عنه. لكن الأستاذ الدكتور لا يعنى بهذه الدقائق التافهة. هذه واحدة، أما الثانية

فتكمن فى أنه لا يعرف أن السلوى هنا لها معنى آخر تماما، وهى طائر السُّمَانَى أو قريب منه. فهى ليست شعورا بل طعاما كان الله سبحانه يرسله على بنى إسرائيل فى برية سيناء ومعه المن، وهو شيء يشبه العسل. هكذا قال المفسرون، وهكذا جاء فى العهد القديم. لكن الأستاذ الدكتور لا قرأ ما كتبه المفسرون ولا رجع إلى ما قاله الكتاب المقدس، بل اكتفى بـ"المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم". ومن هنا امتلأ كتابه بالأخطاء العجيبة. وأما فى ص٨٩٣ فيقول وهو بصدد الحديث عما ينزل من السماء إلى الأرض: "وبالإضافة إلى الماء تنزل الأشياء المحددة كالمن والسلوى والأنعام والخزائن أو العامة كالرزق. والتنزيل للمن والسلوى كما كان الحال عند بنى إسرائيل. وهو ثمرة تنبت بأشجار العراق". فما هى الثمرة التى تنبت بأشجار العراق؟ لقد كان الكلام عن المن والسلوى، فهل هما معا الثمرة المقصودة؟ لكنهما شيئان اثنان لا واحد، فكيف يقول: "وهى ثمرة" ولم يقل: "وهما ثمرتان"؟ أم هل هو يقصد "السلوى" فقط على اعتبار أنها أقرب مذكور للضمير: "هى"؟ لكن هل السلوى ثمرة تنبتها الأشجار؟ إنها طائر. أم هل هى المن؟ لكن هل يصح أن يعود الضمير بغتة على أبعد مذكور؟ ثم ما معنى أن شيئا ما هو ثمرة تنبت بأشجار العراق: هكذا بإطلاق؟ إن معنى ذلك أن هذه الثمرة، أيا كانت، تنبت فى كل أشجار العراق؟ فأية ثمرة هذه؟ ثم لو أننا استبعدنا السلوى باعتبار أنها طائر، وركزنا على المن رغم أن اللغة لا تسمح بذلك كما وضحنا فهل المن ثمرة تنبت فى الأشجار؟

يقول ابن كثير فى تفسير "المن" عند تناوله للآية رقم ٥٧ من سورة "البقرة": "اخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُ الْمُفَسِّرِينَ فِي الْمَنِّ: مَا هُوَ؟ فَقَالَ عَلِى بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: كَانَ الْمَنُّ يَنْزِلُ عَلَيْهِمْ عَلَى الْأَشْجَارِ، فَيَغْدُونَ إِلَيْهِ فَيَأْكُلُونَ منه ما شاؤوا. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: الْمَنُّ صَمْغَةٌ. وَقَالَ عِكْرِمَةُ: الْمَنُّ شَيْءٌ أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِثْلَ الطَّلِّ، شِبْهُ الرُّبِ الْغَلِيظِ. وَقَالَ السُّدِّى:قَالُوا: يَا مُوسَى، كَيْفَ لَنَا بِمَا هَا هُنَا؟ أَيْنَ الطَّعَامُ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْمَنَّ، فَكَانَ يَسْقُطُ عَلَى شَجَرِ الزَّنْجَبِيلِ. وَقَالَ قَتَادَةُ: كَانَ الْمَنُّ يَنْزِلُ عَلَيْهِمْ فِي مَحَلَّتِهِمْ سُقُوطَ الثَّلْجِ أَشَدَّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ، وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ. يَسْقُطُ عَلَيْهِمْ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ. يَأْخُذُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ قَدْرَ مَا يَكْفِيهِ يَوْمَهُ ذَلِكَ، فَإِذَا تَعَدَّى ذَلِكَ فَسَدَ وَلَمْ يَبْقَ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ سَادِسِهِ لِيَوْمِ جُمُعَتِهِ أَخَذَ مَا يَكْفِيهِ لِيَوْمِ سَادِسِهِ وَيَوْمِ سَابِعِهِ لِأَنَّهُ كَانَ يَوْمَ عِيدٍ لَا يَشْخَصُ فِيهِ لِأَمْرِ مَعِيشَتِهِ وَلَا يَطْلُبُهُ لِشَيْءٍ، وَهَذَا كُلُّهُ فِي الْبَرِّيَّةِ. وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ: الْمَنُّ شَرَابٌ كَانَ يَنْزِلُ عَلَيْهِمْ مِثْلَ الْعَسَلِ،

فَيَمْزجُونَهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ يَشْرَبُونَهُ. وَقَالَ وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ، وَسُئِلَ عَنِ الْمَنِّ، فَقَالَ: خُبْزُ الرُّقَاقِ مِثْلَ الذُّرَةِ أَوْ مِثْلُ النقى.وَقَالَ أَبُو جَعْفَرِ بْنُ جَرِيرٍ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ جَابِرٍ عَنْ عَامِرٍ، وَهُوَ الشَّعْبِي، قَالَ: عَسَلُكُمْ هَذَا جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ الْمَنِّ. وَكَذَا قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ إِنَّهُ الْعَسَلُ. وَوَقَعَ فِي شِعْرِ أُمَيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ حَيْثُ قَالَ:

فَــــرَأَى اللَّهُ أَنَّهُــــمْ بِمَــــضِيعٍ     لَا بِــــذِى مَــــزْرَعٍ وَلَا مَثْمُــــورَا

فَــــسَنَاهَا عَلَيْهِمُــــو غَــــادِيَاتٍ     وَتَــــرَى مُــــزْنَهُمْ خَــــلَايَا وَخُــــورَا

عَــــسَلًا نَاطِفًــــا وَمَــــاءً فُــــرَاتًا     وحليبــــا ذا بهجــــة مرمــــورا

فَالنَّاطِفُ هُوَ السَّائِلُ، وَالْحَلِيبُ الْمَرْمُورُ: الصَّافِي مِنْهُ. وَالْغَرَضُ أَنَّ عِبَارَاتِ الْمُفَسِّرِينَ مُتَقَارِبَةٌ فِي شَرْحِ الْمَنِّ: فَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَهُ بِالطَّعَامِ، وَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَهُ بِالشَّرَابِ. وَالظَّاهِرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّهُ كل مَا امْتَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِمْ مِنْ طَعَامٍ وَشَرَابٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ لَهُمْ فِيهِ عَمَلٌ وَلَا كَدٌّ".

هذا ما قاله مفسرو القرآن، فماذا عن معنى "المن" عند اليهود؟ نقرأ فى مادة "المن" بـ"دائرة المعارف الكتابية" ما يلى: "المن هو الطعام الذى أمد به الله بطريقة معجزة بنى إسرائيل فى برية سيناء. وقد بدا فى أول ظهوره "مثل قشور دقيق كالجليد على الأرض". فلما رأى بنو إسرائيل قالوا بعضهم لبعض: "من هو؟". ومن هنا جاءت تسميته بـ"المن" (خر ١٦: ١٤ و١٥). "وكان كبزر الكزبرة، ومنظره كمنظر المقل" (عد ١١: ٧)، أما طعمه فكان "كرقاق بعسل" (خر ١٦: ١٣)، أو كطعم "قطائف بزيت" (عد ١١: ٨)، فالحكم على المنظر أو الطعم ليس أمرًا موضوعيًا ولكنه يختلف من شخص إلى آخر، ومن وقت لآخر.

ولقد جرت محاولات للربط بين هذا المن وبعض المواد الصمغية التى تفرزها بعض الشجيرات الصحراوية كالطرفاء وغيرها. ولكن من الواضح أن "المن" الذى عاش عليه بنو إسرائيل طوال مسيرتهم فى البرية على مدى أربعين عامًا لم يكن أمرًا طبيعيًا، إذ كان نزوله على بنى إسرائيل منتظمًا كل صباح ليأخذ كل واحد فيهم كفايته ليومه، فما أبقاه البعض للصباح التالى تولد فيه دود وأنتن (خر ١٦: ٢٠). وكان فى اليوم السابق للسبت (يوم الجمعة) ينزل بكمية مضاعفة ليأخذ كل واحد كفايته ليومين لأنه لم يكن ينزل فى يوم السبت. وما كانوا يحتفظون به إلى يوم السبت "لم ينتن ولا صار فيه دود" (خر ١٦: ٢٤). ويقول المرنم إن الرب

"أمطر عليهم منا للأكل وبُرّ السماء أعطاهم، أكل الإنسان خبز الملائكة" (مز ٧٨: ٢٤ و٢٥)، "وخبز السماء أشبعهم" (مز ١٠٥: ٤٠)...

وظل الله يمد بنى إسرائيل بهذا المن إلى أن وصل بنو إسرائيل إلى "عربات أريحا وأكلوا من غلة الأرض فى الغد بعد الفصح فطيرًا وفريكًا فى نفس ذلك اليوم. وانقطع المن فى الغد عند أكلهم من غلة الأرض، ولم يكن بعد لبنى إسرائيل مَنٌّ. فأكلوا من محصول أرض كنعان فى تلك السنة" (يش ٥: ١٠-١٢). وقد علمّهم المن الاعتماد الكامل على الله... وبناء على أمر الرب قال موسى لهرون: "خذ قسطًا واحدًا واجعل فيه ملء العُمِر مَنًّا وضعه أمام الرب فى أجيالكم"، "لكى يروا الخبز الذى أطعمتُكم فى البرية حين أخرجتُكم من أرض مصر" (خر ١٦: ٣٢-٣٤. انظر أيضًا عب ٩: ٤)". ومن كلام المفسرين المسلمين وكلام رجال الدين الكتابيين يتضح بما لا يدع مجالا للشك أن المن ليس ثمرة تنبت على الشجر، وبالتالى فإن كلام الأستاذ الدكتور خاطئ، بالإضافة إلى اضطراب تركيب الجملة عنده وما فيها من معاظلة لا تستقيم أبدا مهما حاولنا معها.

والآن إلى ما كتبته "دائرة المعارف الكتابية" فى مادة "سلوى": "هى فى العبرية "سلوى" كما فى العربية، وهى المعروفة "بالسُّمَانَى". والسلوى طائر صغير من رتبة الدجاجيات أشبه ما تكون "بالحَجَل"، وإن كانت أصغر من الحجل حجمًا وأدكن لونًا وأغزر ريشًا. ويبدو ريشها كأنه مقصوص فى نهايته، وبه خطوط صغيرة بيضاء، ولا يزيد طولها عن سبع بوصات. ولحم السلوى طرى لذيذ. وتحتضن الأنثى ما بين ١٢ إلى ٢٠ بيضة. وهى طيور أليفة تحب الخلاء وتبنى أعشاشها بجوار الطرق وحول الحقول. وهى طيور مهاجرة، تهاجر فى أوائل الشتاء من مواطنها فى أوروبا وغربى آسيا إلى الحبشة والسودان، وتعود فى أوائل الربيع إلى مواطنها الأصلية مارة بمصر وسيناء وفلسطين.

وأول مرة تُذكر فى الكتاب المقدس هى "فكان فى المساء أن السلوى صعدت وغطت المحلة، وفى الصباح كان سقيط الندى حول المحلة" (خر ١٦: ١٣). ومعنى هذا أنه كان سربًا كبيرًا جدًا حتى إنه غطى المحلة كسحابة. وحدث ذلك فى برية سيناء بعد مغادرتهم مصر بنحو ستة أسابيع، ثم حدث مرة أخرى وهم فى قبروت هتأوة، فنقرأ فى سفر العدد أنه بعد أن تذمر الشعب على الرب واشتهَوْا أن يأكلوا لحمًا "خرجت ريح من قِبَل الرب وساقت سلوى من البحر وألقتها على المحلة نحو مسيرة يوم من هنا ومسيرة يوم من هناك حوالى المحلة، ونحو

ذراعين فوق وجه الأرض. فقام الشعب كل ذلك النهار وكل الليل وكل يوم الغد وجمعوا السلوي..." (عد ١١: ٣٠-٣٢). ونقرأ فى سفر المزامير: "أهاج شرقيةً فى السماء وساق بقوته جنوبيةً، وأمطر عليهم لحمًا مثل التراب وكرمل البحر طيورًا ذوات أجنحة. وأسقطها فى وسط محلتهم حوالى مساكنهم. فأكلوا وشبعوا وأتاهم بشهوهم" (مز ٧٨: ٢٦-٢٩. انظر أيضا مز ١٥٠: ٤)، وهى صورة لطيور مهاجرة.

ومعنى كلمة "سلوى" فى العبرية "سمين"، وهو وصف دقيق لهذه الطيور بعد أن تقضى الشتاء فى الجنوب حيث يتوفر لها الدفء والغذاء. وكان الوقت هو أوائل الربيع فى شهر أبريل، والسلوى فى طريق عودها من أفريقية إلى أوروبا، وهى رحلة طويلة تقطعها هذه الطيور على مراحل عديدة. وعندما يواجهها مسطح مائى كبير تضطر، خشية التعب والسقوط فى البحر، لانتظار هبوب ريح مواتية تحملها عبر البحر فى الاتجاه الذى تقصده. وتتجمع فى أسراب كبيرة جدًا حتى تغطى وجه السماء. وما تكاد تصل إلى اليابسة مجهدة حتى تهبط على الأرض أو تطير ببطء على ارتفاع قليل فيسهل على الإنسان الإمساك بها. وعبارة "نحو ذراعين فوق وجه الأرض" (عد ١١: ٣١) قد تعنى أنها كانت أكوامًا على الأرض بارتفاع ذراعين، أو أنها كانت تطير على ارتفاع ذراعين فوق سطح الأرض، وهو الأرجح. ويقدر بعض العلماء أن بنى إسرائيل قد أمسكوا بنحو تسعة ملايين من السلوى. وهو عدد، رغم ضخامته، لا يستبعد، فقد كانت مصر تصدر إلى أوربا سنويًا نحو مليونين منها. وفى ١٩٢٠م صدَّرت نحو ثلاثة ملايين".

وفى تعريف "الصَّرْع" يقول الأستاذ الدكتور: "هى نتيجة سلبية لفعل. أى أنه انفعال. وقد ورد اللفظ مرة واحدة... ويرى الناس صَرْعَى كأنهم أعجاز نخل خاوية" (ص٣٩٦). والإشارة فى الكلام إلى قوله جل شأنه عن قوم عاد حين أرسل عليهم الريح العقيم: "فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية". وكما يرى القارئ فالأستاذ الدكتور يظن أن قوم عاد قد أصابهم الصرع بينما الصواب هو أنهم كانوا صَرْعَى، بمعنى "هَلْكَى". أى أن هذا المعنى الواضح تمام الوضوح قد غاب عن سيادته. والسبب هو أنه لا يقرأ كتب التفسير والمعاجم والتاريخ بل ينظر فى "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم" ويكتب دون تردد أو مراجعة أو تحقيق.

ومن تعريفات الأستاذ الدكتور الخاطئة أو المهوشة أيضا تعريف العبادة بأنها "التعبد، أى التعظيم والتقديس والانحناء أمام المعبود بل الركوع والسجود والطاعة" (ص٤٥٤). وبعيدا عن استخدام الضمير: "هو" للعبادة المؤنثة، وهو ما تكرر عنده مرات لافتة للنظر، ولا أدرى سره، نراه يعرف العبادة وكأنها الصلاة فقط رغم أن العبادات لا تنحصر فى الصلاة، إذ منها الصوم والزكاة والحج وقراءة القرآن والدعاء. بل إن هناك نوعا من الصلاة لا تحوى ركوعا ولا سجودا هى الصلاة على الميت. كذلك لا ينبغى أن يفوتنا ما فى العبارة من ركاكة، إذ ما معنى "بل" هنا، ومعروف أنها للإضراب عما سبق من كلام؟ فأى شىء فى الكلام يا ترى يريد الأستاذ الدكتور أن يضرب عنه؟ هل الركوع والسجود والطاعة تتعارض مع التعظيم والتقديس والانحناء أمام المعبود حتى يُضْرِب عن هذه ويُثْبِت تلك؟ طبعا لا. إذن فسيادته يستخدم الكلمات دون تدقيق. ومن عدم الدقة أيضا فى استعمال الكلمات قول سيادته: "والحق يتوب على من يستغفر له. ولا يهم من يسارع فى التكذيب. ولا يهم إيذاء الرسول. ومن يؤذونه يعلمون أنه الرسول" (ص٤٦٥). أى أن الله سبحانه يخطئ، فيستغفر بعض الناس له، فيتوب عليهم. هذا هو معنى ذلك الكلام العجيب. وبقية الكلام يجرى على هذا النحو الغريب. ومثل ذلك قوله بعد أسطر (ص٤٦٦– ٤٦٧) عن الشفاعة: "وقد يشفع الرسل لكل من هب ودب. ولا يشفع الرسل لأن الشفاعة خاطر، ولا توجد خواطر فى الاتصالات".

وعند تناوله تعريف "العَنَت" نقرأ ما يلى: "العنت هو العناد والرفض غير المعقول... والعنت موقف ذاتى، وهو موقف متصلب لا يستند إلى عقل أو إرادة حرة" (ص٥٠٢). وإنى لأتساءل: من أين لسيادته بهذا الكلام الذى لم يرد فى أى كتاب؟ إن "العنت" هو المشقة والمعاناة، لكن سيادته يحولها إلى العناد والرفض غير المعقول. والآيات التى استشهد بها فى الهامش تقول هذا فى منتهى الوضوح. ومنها "لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا. ودوا ما عَنِتُّم". أى ودوا لكم المعاناة والتعب. "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم"، أى يؤلمه أن يراكم تعانون وتتألمون، فهو يعمل بكل طاقته من أجل إزالة هذا العنت. "ذلك لمن خشى العنت منكم". والمعنى أن بمكنة الرجل الذى لا يستطيع الزواج من مُحْصَنة اتخاذ امرأة من ملك اليمين ما دام لا يمكنه العيش بدون امرأة فى معاناة ومشقة. وكالعادة لا يحب الأستاذ الدكتور أن يغادر الموضوع دون اجتراح أخطاء أخرى فادحة، فنراه يستشهد، ضمن استشهاداته عن "العنت"، بقوله عز وجل عن البشر يوم القيامة: "وعَنَتِ الوجوهُ للحى

القيوم"، أى خضعتْ واستسلمتْ. وهو معنى معاكس تماما لتعريفه للعنت كما هو واضح. كما أن هذا الفعل ليس من الجذر: "ع ن ت" بل من الجذر: "ع ن و". ولكن د. حنفى ظن أن "عنت" فى "عنت الوجوه للحى القيوم" هو نفسه "العنت" رغم أن "عنت" الأولى فعل ماض من "عنا يعنو"، والثانية مصدر من "عنت يعنت".

وفى تعريفه للنفاق يقول سيادته: "النفاق لا يضاف إلى ضمائر الملكية لأنه لا يمتلكه أحد، فهى صفة طارئة، سلوك وقتى" (ص٥١٤). وكلنا يعرف أن اللغة العربية ليس فيها شىء اسمه "ضمائر الملكية"، بل الذى فيها هو الضمائر المتصلة والضمائر المنفصلة. والإضافة لا تعنى أبدا بالضرورة أن المضاف مملوك للمضاف إليه، بل لها معان عدة سوف نتطرق إليها بعد قليل. وحتى عندما تكون للملكية فكثيرا ما تكون طارئة كقولنا: "ثوبك، وساعتك، ونقودك"، إذ ما أسرع ما يتمزق الثوب أو يبلى أو يعطيه صاحبه لفقير مثلا فلا يعود ملكا له. ومثل ذلك قولنا: "رئاسة أحمد للوزارة أو وكالته للكلية أو أوليته على رصفائه"، إذ لا أحد يبقى رئيسا للوزارة ولا وكيلا للكلية ولا الأول على أنداده على الدوام. وأما أنواع الإضافة فنمثل لها على سبيل التقريب بـ"سيارة أيمن" (إضافة تدل على الملكية)، "شعر الرأس" (تدل على الجزئية)، و"مكر الليل والنهار" (تدل على الظرفية)، "مباراة برج العرب" (تدل على المكانية)، "كتاب التاريخ" (تدل على التصنيف)، "ضاربُ الولدِ" (تدل على الفاعلية)، "مشروب الأغنياء" (تدل على المفعولية)، "ذكاء سعيد" (تدل على الصفة)، "شعار الشيوعيين" (تدل على الانتماء)، "شيوعية الصين" (تدل على النوع)، "إسهال فيروس كورونا" (تدل على السببية)، "ورد الخدود" (تدل على التشبيه)... وهكذا. وأخيرا هل هناك مانع من اللغة أو العقل يمنعنا أن نقول: "نفاقه رخيص" بإضافة النفاق إلى الضمير؟

وعند حديثه عن قوله تعالى على لسان فرعون: "لأُقَطِّعَنَّ أيديَكم وأرجلَكم من خِلافٍ" يقول إن الخلاف "نوع من العقاب مثل ربط اليدين من الخلف" (ص٥٢٥). وهذا خطأ، والصواب هو قطع يد الشخص اليمنى مع رجله اليسرى أو العكس.

وخلال كلام سيادته عن النحت يقول إن "النحت تجربة صنع الآلهة معاناة صعوبتها" (٦٨٢). وهو، كما ترى، كلام غير مفهوم من أية جهة أتيته. وفى السطر الذى يلى ذلك نقرأ أن "الصناعة هو الفعل باليدين". ولكنى الآن أكتب بيدى، وأفتح كتاب الأستاذ الدكتور بيدى كى أنسخ منه ما أريد، وأصحح بيدى ما أقع فيه من أخطاء طباعية، واستعملت يدى

فى الشرب من الكوب الذى أحضرته ابنتى الصغرى قبل قليل، والزراعة هى فعل باليد، وكذلك حمل الأشياء وتعتيقها، وفتحى القمطر الذى أمامى وإغلاقه وسحبى بعض الأوراق التى فيه... كل ذلك، ومعه آلاف الأشياء، أفعال أؤديها بيدى. فهل هذا كله يدخل فى الصناعة؟ وبعد ذلك بعدة أسطر يقول عن "الطباعة" إنها "طبع أثر على الشىء المطبوع". وهذا غير صحيح، فالشىء المطبوع هو الأثر نفسه الذى تطبعه على الورق أو القماش أو الحجر أو العجين مثلا. وعلى هذا فالطباعة إذن هى ترك أثر على الورق أو القماش أو العجين أو الحجر. وهذه الأشياء تسمى: أشياء "مطبوعا عليها" لا أشياء "مطبوعة". وهذا من الوضوح بمكان، ولكن ماذا نفعل مع الأستاذ الدكتور، الذى يمثل كل ما يكتبه ألغاما تنفجر فى وجوهنا فى كل خطوة نخطوها داخل كتاباته؟ ووالله لو توقفت إزاء كل ما يكتب لأقول رأيى فيه ما تقدمت خطوة إلا باللتيا والتى. إنّ تتبع ما يكتبه سيادته لهو عناء، وأى عناء.

ومن تعريفاته أيضا قوله عن "النقب" إنه "النفوذ إلى الداخل... وهو ما يحدث الآن فى التنقيب فى الصحراء الغربية. لذلك سميت: "صحراء النقب" لأنها الصحراء التى ينفذ منها العدو مثل إسرائيل واحتلالها فلسطين" (ص٦٨٣). وبغض النظر عن ركاكة الكلام كقوله إن "النقب" هو النفوذ، إذ الصواب أن النقب هو ثقب الجدار مثلا من أجل النفوذ منه وليس هو النفوذ ذاته، بغض النظر عن هذا فإن "النقب" لا يكون للنفوذ إلى الداخل إلا إذا كان الناقب فى الخارج كاللص الذى يريد السطو على بيت ليسرق ما فيه. أما لو كان الناقب سجينا أو مختطفا فى قبو بيت مثلا ويريد الخلاص مما هو فيه فإن نقبه يكون من الداخل إلى الخارج بطبيعة الحال، أى فى اتجاه معاكس للاتجاه الذى حدده سيادته. ذلك أن النقب فى أصله هو ثقب الجدار وما أشبه: فإن كان الناقب بالخارج كان النفوذ إلى الخارج، وإن كان بالخارج كان النفوذ إلى الداخل. لكن الأستاذ الدكتور غير دقيق ولا له صبر على التحقيق.

وتقول "الموسوعة الفلسطينية" فى مادة "النقب": "وتدل هذه التسمية على أهمية موقع النقب من الناحية الجغرافية، وعلى أنه ممر تعبره الطريق إلى البلدان المحيطه به. وتبين نظرة إلى خريطة الشرق الأوسط انطباق التسمية على الدور الجغرافى لموقع النقب، فهو يتصل من جهة الجنوب بسيناء وشمال شرق افريقيا (وادى النيل ودلتاه)، وبشمال شبه الجزيرة العربية بَرًّا أو عن طريق خليج العقبة ومياه البحر الأحمر بحرًا. وأما فى الشمال فيتصل النقب بأرض فلسطين الأم، ومنها إلى بلاد الشام". ومن هذا يتبين أن أهل البلاد، وهم الفلسطنيون، ينظرون إلى

صحراء النقب على أنها منافذ من الداخل إلى الخارج لا العكس. وهذا إن كان اسم العلم هذا مشتقا فعلا من "النقب والتنقيب"، وليس من أصل لغوى آخر. كما أن إسرائيل لا تكف عن التخطيط لتهجير البدو الفلسطينيين من صحراء النقب، أى إخراجهم من الداخل لا إدخالهم من الخارج.

وأما بالنسبة إلى الأصل الاشتقاقى لاسمها فنقرأ فى المادة الخاصة بها فى النسخة الإنجليزية لموسوعة "ويكيبيديا" أن معنى الكلمة فى العبرية هو "جافّ" بالإضافة إلى استعمالها بمعنى "الجنوب". أما فى العربية فتعنى "الشِّعْب" (أى الطريق فى الجبل. والشعب يستعمل من الاتجاهين لا من الداخل فقط) رغم أنه لم ينظر إليها على أنها منطقة مستقلة إلا عند تحديد الحدود بين مصر والدولة العثمانية عام ١٨٩٠م، فضلا عن أنها لم يكن لها اسم عربى تقليدى. ولعل هذا هو السبب فى أنى لم أجد لصحراء النقب ذكرا فى "معجم البلدان" لياقوت الحموى مثلا أو فى "مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار" لابن فضل الله العمرى أو فى أى معجم قديم كـ"لسان العرب" و"القاموس المحيط" و"تاج العروس". وهكذا نرى أن كل ما يقوله الأستاذ الدكتور تقريبا غير منضبط، ويحتاج إلى إصلاح وتصويب وتعديل وتدقيق وتحقيق. على كل حال تقول الموسوعة المذكورة:

"The origin of the word 'negev' is from the Hebrew root denoting 'dry'. In the Bible, the word 'Negev' is also used for the direction 'south'; some English-language translations use the spelling "Negeb"... In Arabic, the Negev is known as al-Naqab or ("the [mountain] pass"), though it was not thought of as a distinct region until the demarcation of the Egypt-Ottoman frontier in the 1890s and has no traditional Arabic name".

وفى تعريف "العُتُوّ" (وهذه الكلمة من ضبطى ككل الكلمات المضبوطة فى اقتباساتى من الكتاب، إذ ليس فى الكتاب كله تقريبا كلمة واحدة مضبوطة سوى الآيات القرآنية، ومكانها الهامش) نراه يقول: "العثو هو السير على غير هدى دون قصد معين" (ص٦٩٠) فى حين تقول المعاجم فى معنى "عثا": "عَثَا الرجل: أفسد وبالغ فى الإفسَادَ". و"عثا الظالم: أفسد أشدَّ الإفساد وبالغ فى ظلمه وتكبّره وكفره". فمن أين أتى الأستاذ الدكتور بهذا التعريف؟ من عقله طبعا. وقد قلت إنه لا يتمتع بالصبر على مشقة البحث بل يخبطها فى كثير جدا من الأحيان كما تكون دون أية مبالاة بالعواقب. وهذه هى النتيجة. ولو خطر له أن يستشير المعاجم وكتب التفسير لما كانت النتيجة هى ما نراه مما لا علاقة له بالعلم والدرس. وبالمناسبة

فمعنى "عَثَا" هو نفسه معنى "عاثَ يَعِيثُ". وبالمناسبة أيضا فـ"عثا يعثو" أحد وزنى هذا الفعل، والوزن الآخر هو "عَثِيَ يَعْثَى"، وعليه قوله تعالى: "ولا تَعْثَوْا فى الأرض مفسدين". وهو فى كل الأوضاع يعنى غير ما ذكره الأستاذ الدكتور.

ويعرف الأستاذ الدكتور "الأمة" تعريفا لا أدرى من أين أتى به، فهو يقول: "الأمة وعى جماعى... والأمة هى الأمة الإسلامية التى لم توجد بعد والتى يمكن أن توجد أو هى أمة بالتوارث أبا عن جد، ابنا عن أم" (ص٧٤٢). وهو كلام غير قابل للفهم. فما معنى أن "الأمة"، وهى كيان من البشر، وعى جماعى؟ كيف توصف جماعة بأنها وعى؟ وما معنى "وعى جماعى"؟ إن الأمة تعى، أى يعى أفرادها، أنها تشكل كيانا واحدا على أساس اللغة مثلا والعادات والتقاليد والدين وما إلى هذا. أما أن تكون هى نفسها الوعى فهذا ما لا يمكننى أن أفهمه. ثم كيف أن الأمة هى الأمة الإسلامية التى لم تكن قد وجدت بعد، ولكنها يمكن أن توجد؟ وكيف تكون أمة بالتوارث؟ إن الأستاذ الدكتور يتمتع بقدرة على صوغ الكلام الذى لا معنى له، وصوغه على نحو غير مسبوق، وصوغه بكلام لا رأس له ولا ذيل.

أما "الهباء" فهو عنده "ما اندثر وضاع وأصبح لا وجود له" (ص٨٤٨). وليس هذا تعريفا صحيحا بل الهباء هو ذرات الشىء عندما ينسحق فتطير حينئذ فى الهواء. ونقرأ فى المعاجم أنه "ما تطاير فى البيت وتراه فى ضوء الشَّمس شبيهًا بالدُّخان. ويُضرب به المثل لما لا يُعتدّ به" أو "غبار، تراب تطيِّره الرِّيحُ ويلزق بالأشياء، أو ينبثُّ فى الهواء فلا يبدو إلاّ فى ضوء الشَّمس". وقد استشهد سيادته بقوله تعالى: "وقَدِمْنا إلى ما عملوا (أى الكفار) من عمل فجعلناه هباءً منثورا" وبقوله سبحانه فى تصوير ما سوف يحدث يوم القيامة للجبال: "وبُسَّت الجبال بَسًّا * فكانت هباء منبثا". ولو كان الهباء هو ما اندثر وأصبح غير موجود فكيف يكون منثورا أو منبثا، أى متطايرا هنا وهناك؟ ترى كيف يتناثر الشىء الذى لا وجود له؟ إنما المقصود أنه ليس له اعتبار. فهو موجود لكن بلا قيمة. ولكن ماذا نصنع مع الأستاذ الدكتور، وهذه طريقته فى التفكير والكتابة؟ لا تدقيق ولا ترو بل اندفاع مع ذرابة اللسان والقلم بلا ضبط ولا ربط.

بل إن كلمة سهلة سهولة شديدة كـ"الوابل" يعرفها سيادته تعريفا خاطئا معكوسا يجعل وجهها مكان قفاها. فـ"الوابل" عنده هو "المطر الخفيف" (ص٨٥٢). أما اللغة فتقول العكس تماما. فالوابل، كما فى المعاجم لا فى ذهن سيادته، هو "مطر شديد القَطْر ضخمُه كقوله تعالى:

فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا"، وهى هى نفسها الآية التى استشهد بها الأستاذ الدكتور. و"وابل من الشتائم" ليس كلمتين وبَسْ، بل سيلا من السباب يغرق المسبوب إغراقا. و"أمطره وابلًا من الرَّصاص": أطلق عليه رصاصا غزيرا لم يترك له فرصة للنجاة. و"رجلٌ وابل" أى جواد كريم واسع العطاء. و"وَبَلَت السَّماءُ: اشتدَّ مطَرُها". و"وبَلَت السَّماءُ الأرضَ": غمرتها بالماء. فهذا ما تقوله المعاجم، وذاك ما يقوله الأستاذ الدكتور.

وتحت العنوان الجانبى: "قوانين الطبيعة" نرى الأستاذ الدكتور يعرف "الشىء" قائلا: "والشىء هو كل شىء فى الإمكان" (ص٨٦٩). فيا له من تعريف. نعم إن "الشىء هو كل شىء فى الإمكان". وماذا يريد الإنسان أفضل من ذلك؟ ألم يقل ابن سودون:

الأرضُ أرضٌ، والسَّماءُ سماءٌ والماءُ ماءٌ، والهَواءُ هواءُ

* * *

البحر بحرٌ، والنخيل نخيلُ والفيل فيلٌ، والزراف طويلُ

والأرض أرض، والسماء خلافها والطير فيما بين بين يجولُ؟

على أن ليس هذا لا يمثل كل ملاحظاتنا حول تفسير الأستاذ الدكتور وأسلوبه فى ذلك التفسير إن صح أن يسمى: "تفسيرا" أصلا، بل هناك أيضا الغموض والتناقض والتهويم والتشوش الفكرى والربط بين أشياء لا علاقة لبعضها ببعض. يقول الأستاذ الدكتور فى أوائل الكتاب تحت عنوان "الجسم أو البدن أو الجسد": "بالرغم من أن الجسم بداية نشأة الوعى الذاتى إلا أنه يعود حاملا للأفعال الشعورية فلا ينشأ الوعى الذاتى إلا فى جسم. وقد أصبح الجسم فى الفلسفة الغربية المعاصرة هو محور الأنا، وليس الفكر. فهو اللغة والحركة والحب والاتصال والحرب والسلام. فالجسم قادر على التعبير عن الحالات النفسية بل والدلالات العقلية. وفيه ينشأ الوعى الذاتى ويستمر تطور الوعى من خلاله، ويظل أداة للتعبير كما هو الحال فى التمثيل الإشارى الحركى: فن البانتوميم. والجسد لغةٌ مثل السؤال بالرأس عن التوقيت لغة الإشارة، فلا تحتاج إلى ألفاظ. تكفى حركات الجسد كما هو الحال فى لغة الصم والبكم. فالوعى الخالص تتعدد وسائل تعبيره بما فى ذلك لغة الإشارة. وللجسد لغة مثل عض الأنامل من الغيظ والندم. وهى أحيانا أكثر بلاغة من اللغة الصوتية. والجسم أو البدن هى نقطة البداية التى يشعر بها الطفل بعد الولادة. وقد استعمل اللفظان فى النص على قدر متساو. وهو ليس وعيا بالجسم لأن الوعى لم يتحقق بعد. والوعى لا يكون إلا فى جسم،

والجسم لا يتحدث عن نفسه لأنه لا وعى له. والكلام من مظاهر الوعى. ويصبح الجسم موضوعا للحديث بعد نشأة الوعى الذاتى فى الإدراك الحسى. ويمكن وصف جسم الآخرين. ولم ترد ألفاظ الجسم أو الجسد كثيرا. فقد ذُكِر الجسد فى نطاق العجل الذى عبده بنو إسرائيل بعد أن غاب عنهم موسى: مرة بحليّهم أغلى ما لديهم، ولم يكونوا حسدا (جسدا) ولم يكونوا خالدين. ومرة له صوت حتى يكون كالمعبود الحى. وقد فتن سليمان بهذا الجسد ثم تاب وغُفِر له. والمعنى الثانى جسد الإنسان كدليل على الفناء. الأول بمعنى إيجابى: "بسطة فى العلم والجسم"، "وإذا رأيتهم تعجبك أجسادهم". والثانى بمعنى سلبى: جسم كبير فى الظاهر لا يعنى شيئا. ولا يصل الأمر إلى قول أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين: "أنا جسدى" أو "أنا جسمى" كرد فعل على ثنائية النفس والبدن فى العصر الوسيط والديكارتية فى بداية العصور الحديثة الغربية. وقد ذكر لفظ "الجسم" مرتين: الأولى إيجابية كصفة للأنبياء ومقرونة بالعلم. فالجسم فارغ (فارع؟)، وصاحبه عالم. وهى صفة لوط فى قومه، وسبب اختياره نبيا وملكا عليهم بعد أن كان صفة الملك عليهم المال. والثانية سلبية صفة للمنافقين. وقد ظهر لفظ "الجسد" وهل (وهو؟) أقل اتصالا بالروح. وذكر أربع مرات. هو الجسد المزيف، الجسد المصنوع من ذهب. يصدر أصواتا عجلا أم إنسانا. والأنبياء ليسوا أجسادا لا تأكل ولا هم خالدون. فالجسم ليست له أهمية كبيرة، وليس كما هو الحال عند فلاسفة الغرب المعاصرين. وذكر لفظ "البدن" مرة واحدة فى مقابل الروح. والبدن هو الذى ينجو أو يهلك" (ص٣٣–٣٥).

ونبدأ من تحت فنقول إن الاهتمام الشديد بالجسد ليس اتجاها عاما عند الفلاسفة الغربيين بل عند بعضهم فحسب. وقد ذكر الأستاذ الدكتور منهم جابريل مارسيل ليس إلا. فهذه واحدة. كما أن الجسد ليس شيئا لا قيمة له فى الإسلام: فالله سبحانه يمن علينا بألوان الطعام والشراب فى الدنيا والآخرة، وهى نعم مادية للجسد، ومعه الروح طبعا، فالإنسان لا يأكل فقط بل يأكل ويستمتع بالطعام. وبالمثل فإذا كانت هناك ضرورة جسدية أُخِذَتْ هذه الضرورة فى الاعتبار كما هو الحال عند الجوع الشديد وعدم وجود طعام مما يحل أكله للمسلم، ففى هذه الحالة يمكنه أكل لحم الخنزير أو الميتة حتى لا يهلك، ويمكنه شرب الخمر حتى لا يموت عطشا أو اختناقا بشىء وقف فى بلعومه ولا يجد حوله ما يسيغه به إلا أم الخبائث. وحين تكون المراة حائضا مثلا أو نُفَسَاء سقطت عنها الصلاة. وحين يسمع المسلم

الأذان وهو يتناول طعامه فعليه إتمام الأكل أولا ثم يذهب بعد ذلك للصلاة. وكان بدوى مسكين يتبول ذات مرة فى جانب المسجد، فصاح به الصحابة أَنْ يَكُفَّ عما يفعل، فنهاهم النبى عن إزعاجه حتى ينتهى من التبول كيلا يؤذوه إذا قطع بوله وحبسه. ويقول عليه السلام: "لا صلاة لحاقن" لنفس السبب. وإذا كان الصيام فوق طاقة الجسد حل للمسلم أن يفطر ويكفِّر عن إفطاره. ويقول النبى عليه السلام: "إن لبدنك عليك حقا" فى النوم الكافى والزواج وإشباع شهوة الجنس... وما إلى ذلك. وفى الإسلام أيضا لا يصح أن يجلس القاضى للفصل بين الخصوم وهو مرهق من شدة الحر أو عدم النوم الكافى أو الجوع أو العطش حتى لا يتأثر حكمه فلا يصيب فيه الحق. وحين يقضى الإنسان حاجته فإنه يحمد الله أن خلص جسده من الأذى. وينصح النبى أتباعه متى مرضوا أن يبحثوا لمرضهم عن دواء يزيله. ورأى الرسول عليه السلام رجلا قاعدا فى الشمس يعذب نفسه تقربا إلى الله فأنكر عليه ذلك أشد الإنكار وقال: "ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم؟". والرهبانية ممنوعة فى الإسلام، وانتقد القرآن والحديث الأقوام السابقين الذين اتخذوها منهجا. وذكر القرآن أن الشهوات قد زُيِّن حبها لنفوس البشر. ومعناه أنها جزء من الطبيعة البشرية. وقال عليه السلام تنبيها على أنه يمارس بشريته إنه كما يصوم يفطر، وإنه يحب النساء. وكان أكله الطعام واتخاذه زوجة من أسباب استغراب المشركين فى مكة، فرد القرآن عليهم بأنه ليس بدعا من الرسل، فكلهم كانوا يأكلون ويشربون ويتزوجون، وأن من رغب عن سنته فليس منه فى شىء. وكان إذا أتاه رجل غير متسوك وأسنانه صفراء أو زرقاء أمره بالسواك، وإذا دخل عليه شخص غير ممتشط الشعر أمره بالامتشاط. بل لقد جعل السواك سنة من سنن الوضوء والصلاة وغيرهما، وقال فى المظهر الحسن: إن الله جميل يحب الجمال. ووضع المؤمن القوى فى مرتبة أعلى من مرتبة المؤمن الضعيف. وقال علىٌّ: لو كان الفقر رجلا لقتلته.

وليس هذا الاهتمام خاصا بجسد الإنسان فقط بل يشمل جسد الحيوان أيضا، فقد ورد فى الحديث أن امرأة دخلت النار فى هرة حبستها فلا هى أطعمتها ولا هى تركتها تبحث عن طعامها بنفسها فى جنبات الأرض، وأن مومسا أشفقت على كلب يلهث من شدة العطش فسقته بخفها، فغفر الله لها. كما نهى الرسول عن تعذيب الحيوان بأى شكل. وجعل صلى الله عليه وسلم زكاة على كل عضو من أعضاء الجسم كالسلامى والبراجم، وهى التسبيح والتحميد على هذه النعم التى أفاضها الله علينا. وهى، كما نرى، نعم جسدية.

والثانية أن سيادته ذكر لوطا وتملُّكه على قومه، والصواب طالوت لا لوط. والثالثة أنه استشهد مرتين بقوله تعالى: "وإذا رأيتَهم تعجبك أجسامهم"، الذى أخطأ فيه وقال: "تعجبك أجسادهم" (بالدال لا بالميم): مرة بوصفه دليلا على إيجابية الجسد، ومرة أخرى عقب ذلك مباشرة بوصفه دليلا سلبيا، إذ الظاهر فخم ضخم، والباطن خاو تافه. وهذه من سمات تفكير الأستاذ الدكتور، إذ لا شيء واضح عنده، فهو يكره التحقيق والتدقيق فيكتب كل ما يخطر على بال قلمه. والرابعة أنه لا يرسو على بر فيما يخص علاقة الوعى بالجسد، فنراه يقول الشيء ثم يعود فينقضه، ثم يعود فيثبته... كل ذلك فى لغة سائلة لا قوام لها.

أما قوله، عقب حديثه عن العجل الذى عبده قوم موسى فى غيابه، إن سليمان فتن بذلك الجسد، فهو كلام خاطئ، إذ لم يفتن سليمان بذلك الجسد، بل قال القرآن: "ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب"، والمفسرون لا يعرفون بالضبط طبيعة ذلك الجسد، بينما يوحى كلام الأستاذ الدكتور بما يسيء إلى سليمان عليه السلام. ثم إن قوله عن عبدة العجل إنهم لم يكونوا جسدا ولم يكونوا خالدين فلا أدرى من أى واد أتى به سيادته. صحيح أننا نقرأ فى القرآن: "وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين"، لكن المقصود هم الأنبياء والرسل، الذين كان المشركون يتحججون بأنهم لا يصح أن يأكلوا الطعام، فقال لهم الله سبحانه إنه لا يعقل أن يكون للرسل أجسام ثم لا يأكلون أو لا يموتون. وهو، كما ترى، لا صلة بينه وبين قوم موسى على الإطلاق. ومعنى هذا أن الأستاذ الدكتور يطلق قلمه يكتب ما يعن له دون أن يراجعه. وأما قوله عن الجسد إنه هو الذى ينجو أو يهلك فكلام غير مفهوم. فالنجاة تشمل الإنسان كله، أما الإشارة فى قوله تعالى عن فرعون موسى: "فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية" فالمراد أن الله سبحانه أراد ألا يضيع جسد فرعون وتأكله الأسماك بل أن يحمله الموج إلى الشاطئ حتى يكون عبرة لقومه، الذين كانوا يعبدونه فيروا عجزه وهوانه وموته بأعينهم عن قرب. فهذا غير ذاك.

ويتبقى كلامه عن الموقع الذى يحتله الجسد فى فكر بعض الفلاسفة المعاصرين واستشهاده بكلمة مارسيل: "أنا جسدى". وكنت أحب أن يحلل هذا الرأى لنرى موقفه من تلك الفلسفة، ولكنه ضرب عن ذلك صفحا. والحق أن الإنسان ليس جسده فقط بل جسده وروحه، وإلا فمتى فارقت الروح (أو ما نسميه: "الروح") الجسد فساعتئذ لا قيمة للجسد البتة، إذ لا إحساس ولا فكر ولا حركة ولا كلام ولا أكل ولا شرب، بل ويتحلل ويصير ترابا.

فها هو ذا الجسد البشرى أمامنا هامدا جامدا ثم متحللا إلى تراب لا يصلح لشىء بدون الروح التى كانت ترافقه. ومعروف أنه كثيرا ما يكون القائد فى مجموعة ما أضعفهم جسدا لكنه أقواهم روحا وعزيمة. وكم من جاهل ضخم الجسد، وصحته حديد، ومع هذا لا يساوى شيئا إزاء عالم ضئيل الجسد ضعيف الصحة. وكان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ضئيل الجسم مما بعث بعض الصحابة على السخرية منه، فما كان من رسول الله إلا أن تدخل قائلا: إن عبد الله صغير فى جسمه، كبير فى دينه. وكان القاضى الفاضل ذا حدبة، ومع هذا كانت له كلمة مسموعة فى الدولة، وكانت لرسائله الديوانية تأثير هائل فى تسيير أمور الدولة وانتصار جيوش صلاح الدين، وكان صلاح الدين لهذا يجله ويحترمه ويرفعه مكانا عليا رغم افتقار شكله إلى الوسامة. والأمم المستعمرة تسيطر على عدد من الأمم بجيش صغير وأعداد من الإداريين قليلة. وكما قال جمال الدين الأفغانى فلو أن الأمم المحتلة قامت وبصقت على محتلى أراضيها لأغرقتهم فى بصاقها. ولكنها رغم ذلك لا تفعل رغم كثرة مواطنيها، أى كثرة أجسادهم أضعاف أجساد محتليها. والعبرة الحاسمة ليست فى الجسد رغم أهميته، بل هو يتبع العقل والنفس والضمير. فهو كالعبد بالنسبة لسيده. صحيح أن الإحساس يبدأ من الحواس، وهى أعضاء من أعضاء الجسد، لكن دورها إمداد العقل بالمعلومات الخام فيقوم العقل بتوظيفها واستغلالها ويصدر أوامره إلى عناصر الشخصية المختلفة ليؤدى كل منها دوره مستعينا بتلك المعلومات الأولية التى لا يستطيع الجسد فى حد ذاته أن يفيد منها فى قليل أو كثير. فالجسد بدون روح، أى بدون العقل والنفس والضمير، مادة مصمتة. وقد كانت أوربا فى العصور الوسطى تقمع الجسد وتنكره وتدعو إلى إماتته جريا مع الرهبنة النصرانية. فكان هذا الموقف الجديد رد فعل على ذلك الفهم الخاطئ لطبيعة الجسد ودوره فى الحياة. أما فى الإسلام فهذا الاتجاه محرَّم ومجرَّم. وللجسد، طبقا لما أخبرنا به الرسول وما نراه فى الحياة، حق علينا، وإهماله يؤدى إلى أوخم العواقب. والإنسان بشقيه معا: الجسد والروح، لكن للروح الأولوية والرئاسة فى كيان الإنسان.

وخذ هذا النص أيضا من كتاب الأستاذ الدكتور وحاول أن تفهمه وقل لى ما معناه، فإنى عاجز عن الفهم: "فالإصطفاء لا يكون إلا للطاهر. فكل مصطفى طاهر، وليس كل طاهر مصطفى. فالإصطفاء درجة بعد التطهير. ومريم مصطفاة قبليا، ولكن نساء النبى مصطفات بعديا بجهد ومشقة وعزيمة أخلاقية. فإن لم تفعل يضاعف لهن العذاب لأنهن عندما

يطلّقن يفقدن النموذج. ولا يجوز أن يتزوجن النبى معهن حتى لا يتزوجن غيره أو يظللن عوانس بلا زواج حتى ولو كان فى ذلك قسوة عليهن" (ص٥٧).

ويا ليته توقف هنا فلم يضف الكلام العجيب التالى عقب ذلك مباشرة: "فاحترام أزواج النبى جزء من احترامه، ولا يشهّر بهن المشركون بأنهم نالوا أزواجه كما هو الحال فى غنائم الحروب، وذلك منعا لادعاء النبوة من الزوج الجديد بعده اعتمادا على معلومات مُدَّعاة من الزوج القديم. والحديث عن نكاح الزوجة وكأنه بيد الرجل ولا رأى لزوجة الرسول فيه وكأنها أقرب إلى الإرث مع أن الزوجة احتراما للنبى ترفض الارتباط بغيره حتى ولو كان من أشراف القوم أو كبير الصحابة" (ص٥٧– ٥٨). ترى ما معنى تشهير المشركين بأنهم نالوا زوجات الرسول كما هو الحال فى غنائم الحروب؟ واضح أن هذا الاحتمال لم يكن مطروحا على نطاق البحث البتة، بما يدل على أن القرآن من عند رب العالمين، إذ حرم على المسلم أن يفكر فى نكاح أى من زوجاته عليه السلام ولم يتطرق الكلام إلى المشركين من بعيد أو قريب، وهو ما يفيد أن ذلك لن يحدث، وهو فعلا لم يحدث. فكيف نقل الأستاذ الدكتور الكلام من تحريم زوجات النبى على المسلمين إلى الكلام عن سبى المشركين لهن. وبالمناسبة فوضع خصوم القبيلة اليد على النساء فى الحروب عند هزيمة قومهن هو سبى لا غنائم كما جاء فى كلام د. حسن حنفى، وهو ما يشير إلى أن الأمور والأفكار والمعانى والمصطلحات غائمة ومضطربة ومختلطة عنده.

ثم كيف يكون مقصد الآية الكريمة هو ما يزعمه د. حنفى، والمشركون لن يسلِّموا بالمنع لأنهم لا يؤمنون بأن القرآن وحى سماوى، ومن ثم لن يلتزموا بأوامره أو نواهيه؟ ثم لقد ضحكتُ كثيرا من التعليل الذى لا يمكن أن يطرأ إلا على ذهن الأستاذ الدكتور، وهو الخشية من أن تبوح زوجة النبى لمن يتزوجها بأسرار النبوة، وكأن النبوة صنعة لها أسرارها متى ألم بها أى شخص وحازها صار نبيا فى الحال. بالله أهذا كلام يقوله مسلم؟ أم هل يقول المسلم إن تحريم الزواج بنساء النبى بعد وفاته هو بمثابة وراثة لهن؟ إن تحريم الزواج بأمهات المؤمنين ليس توريثا لهن، وإلا فمن الوارث؟ إن الأستاذ الدكتور يقول أى كلام يخطر لسن قلمه دون تمعن. كما أن فى الكلام ركاكة، تتمثل فى قوله: "حتى ولو كان (الزوج) من أشراف القوم أو كبير الصحابة". وكان المتوقع أن يقال: "أو من كبار الصحابة" وليس "كبير الصحابة".

ولا مانع الآن من قول كلمة فى قضية تحريم الزواج من أمهات المؤمنين بعد وفاة الرسول عليه السلام. ألا وهى أن هذا التشريع أكبر دليل على صدق نبوته، وإلا فلو كان محمد نبيا زائفا لقد كان ينبغى أن تكون زوجاته أول من يعرف ذلك بوصفهن أقرب الناس إليه ويعرفن أسرار حياته وهل هو نبى صادق أو مزيف. فمعنى حرمانهن من الزواج بعده، ومعظمهن شوابّ، هو حرمانهن من إشباع غريزة عنيفة لا يمكن تجاهلها بسهولة. وكونهن قد رضين بهذا التشريع بكل هذه البساطة وبدون أن تبدى أى منهن تذمرا أو شكاية يبرهن على أنهن كن يؤمن من أعمق أعماق قلوبهن بأن زوجهن رسول صادق كريم، وبخاصة أنهن لم يكن لهن ولد منه ولا ترك لهن ثروات وعقارات وقصورا تتيح لهن حياة مرفهة تعوضهن عن ذلك الحرمان من الزواج بعده، وإلا لَكُنَّ حَرِيَّاتٍ أن يهربن من بلاد العرب إلى الروم مثلا عقب وفاته صلى الله عليه وسلم كى يستمتعن بحريتهن وحياتهن. أستغفر الله سبحانه على ما نضطر إلى قوله كى يعرف القراء أن الأبواب مغلقة فى وجه المكذبين بمحمد ودينه.

ومما يقفز فيه الأستاذ الدكتور من موضوع إلى موضوع لا علاقة له به قوله إن "طعام الأثيم من غسلين وضريع، أما طعام المؤمن فإنه لم يتسنَّه" (ص٦١). وتتساءل: ما العلاقة بين الطعامين؟ فأما من لا يعرف فلسوف يفهم أن الطعامين كلاهما من طعام الآخرة: الأول من طعام أهل النار، والثانى من طعام أهل الجنة. ذلك أن تركيب كلام الأستاذ الدكتور لا يمكن فهمه إلا هكذا ما دام قد وضع الطعامين متقابلين، واستعمل "أما" للربط بينهما. لكن الأمر ليس هكذا، فالغسلين والضريع هما فعلا من طعام أهل النار، لكن الطعام الذى لم يتسنه لا يعنى طعام أهل الجنة بل طعام الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها فقال: أَنَّ (أى كيف) يحيى هذه الله بعد موتها؟ فأماته الله مائة عام ثم بعثه وسأله: كم لبثت ميتا؟ فأجاب: يوما أو بعض يوم. فقال له ربه: بل لبثت ميتا مائة عام. ومع هذا فانظر كيف أن طعامك وشرابك بقيا كما هما لم يصبهما تغير ولا فساد. وهذا معنى "لم يتسنه". فما علاقة هذا بطعام أهل النار حتى يوضع الطعامان متقابلين على أساس أن هذا ضد ذاك مع أنه لا توجد ضدية ولا يحزنون؟ إنها قفزة فى المجهول، وما أكثر تلك القفزات فى الكتاب!

ومن ذلك الوادى أيضا قول الأستاذ الدكتور وهو بصدد الحديث عن الجنة: "وهناك نساء عذراوات لم يطمثهن إنس ولا جان رمزا للبراءة والعفة والطهارة. والطمس غشاوة على العين تشبه طمث المراة، والطمس يمنع الرؤية" (ص٦١). والسؤال هو: ما علاقة الطمث

(الحيض) بالطمس؟ لا علاقة رغم قول سيادته إن الطمس يشبه الطمث. لكن لم قال ذلك؟ أرجو ممن يعرف أن يخبرنى، فأنا شَيِّقٌ أشدَّ الشوق إلى أن أعرف. أم تراه ظن أنه ما دامت الكلمتان مكونتين من ذات الأحرف فهما متشابهتان. ستقول لى: كيف تكون الكلمتان مكونتين من نفس الحروف، وواحدة تنتهى بسين بينما تنتهى الأخرى بثاء؟ والجواب إن كنت تريد أن تضحك هو أن بعض الناس لُثْغٌ ينطقون السين ثاء، فظن الأستاذ الدكتور أن أحدهم، بسبب لُثْغَته، قد قلب السين فى "الطمث" ثاء وأن الكلمتين شىء واحد فى الحقيقة. وإلا فكيف يشبه الطمس، وهو إذهاب البصر، الطمث، وهو دم الحيض؟

ومن هذا الباب كذلك ما قاله سيادته فى الصفحة التاسعة والستين عن الحس تحت عنوان جانبى هو "لفظا الإدراك الحسى": "وقد ذُكِر لفظ "الإحساس" ست مرات بالمعنى الكلى، أى الشعور الحسى. وقد صدق الله وعده إذ يحسونهم بإذنه. فالإحساس هنا كلى بالجسد كله...". ترى هل فهم أحد شيئا من هذه اللوغارتمات؟ أما العبد الفقير إلى ربه تعالى فلم يفهم ولا أظنه سيفهم شيئا. ولكن دعنا من هذا وخلنا فى تصنيف سيادته للفظة "تَحُسُّونهم" تحت معنى "الإحساس"، ولا علاقة لها من قريب أو من بعيد بهذا المعنى، بل بمعنى "القتل". فقوله سبحانه: "ولقد صدقكم الله وعده إذ تَحُسُّونهم بإذنه" يعنى أن الله جل وعلا قد جعل الغلبة لكم فى بداية غزوة أحد وقتلتم من أعدائكم مَنْ قتلتم حسبما وَعَدَكم، لكنكم لم تلتزموا بما أمركم به رسولكم وتنازعتم فيما بينكم وعصيتم الأوامر التى صدرت لكم فى بداية المعركة ألا تغادروا أماكنكم تحت أى ظرف، فكانت النتيجة أن دارت الدائرة عليكم بعدما كانت لكم الكِفَّة الرابحة وقتلتم منهم عددا فى أول المعركة، لينقلب كل شىء وتنتكسوا. أما الأستاذ الدكتور فقد فهم أن الله يمتن على المسلمين بأنه جعلهم يشعرون بالكفار بجسمهم كله. كيف؟ لقد قرأها سيادته على أنها بنفس معنى "تُحِسّونهم"، أى تشعرون بهم. وكأن المشركين كانوا من الجن الذين لا يبصرهم ولا يسمعهم ولا يلمسهم ولا يشمهم ولا يلحسهم أحد، فمَنَّ الله سبحانه على المسلمين بأَنْ مَكَّنَهم من رؤيتهم وسماعهم ولمسهم وشَمِّهم ولَحْسِهم بألسنتهم، وتحققت بذلك معجزة فى أُحُد، لكن سرعان ما ذهبت المعجزة كما جاءت عقابا للمسلمين لأنهم لم يلتزموا بأوامر الرسول ونواهيه.

ومن الواضح أن الأستاذ الدكتور لم يرجع إلى شىء من كتب التفسير بل فتح "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم" وصنف فصول كتابه بناء على مواده، ثم شرع يفسر من دماغه

ملقيا حبله على غاربه، والقلم يكتب ما يعن له. ولو أنه فتح قاموسا عصريا صغيرا كـ"المعجم الوجيز"، وهو معجم معمول لتلاميذ المدارس، لقرأ ما يلى: "حَسَّ الشيءَ: استأصله. وحس فلانا: قتله"، ولو تعطف على "المعجم الوسيط" لقرأ: "حَسَّ فلانًا: قتله باستِئْصَال رأْسه. وفى التنزيل العزيز (آل عمران/ آية ١٥٢): وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ".

ومن التشوش الفكرى جراء التعجل والنزول على حكم الذرابة اللسانية قول سيادته إن المؤمنين "لا يسمعون حسيس الجنة التى بها كل شىء خالد تشتهيه الأنفس" (ص٧٠). وعبثا يسأل السائل عن الحكمة فى أن يكون فى الجنة حسيس. وما ذلك الحسيس يا ترى؟ إنه صوت النار. وصوت النار لا يمكن أن يكون فى الجنة، وإلا لجاز أن نقول: "لظى الجنة، وزمهرير الجنة، واحتراق جلود أهل الجنة". المقصود فى الآية أن أهل الجنة سوف يكونون بمنأى تام عن النار وكل ما يتعلق بها بما فى ذلك حسيسها أى صوتها الخفى، وهو أهون شىء، فما بالنا بالنار نفسها ولظاها وإحراقها لجلود الكفار وما فيها من زمهرير وغسلين وزقوم وماء حميم وسلاسلَ وأغلال وسعير؟

ومن الخلط والاضطراب والتسرع فى الكتاب، وما أكثره، قول الأستاذ الدكتور، عن الفرق بين الوحى فى الإسلام واعتماده على السمع وبينه فى اليهودية والنصرانية واعتماده على البصر، إن القرآن نص مسموع، بينما التوراة ألواح مكتوبة، ومعجزات موسى وعيسى معجزات مرئية. فليكن، رغم أن المعجزات ليست من الوحى فى شىء، ومع هذا سأفوِّتها، وإلا فلن ننتهى. لكن انظر إلى كلامه التالى: "وفى المسيحية ولادة المسيح ومعجزاته ومماته كلها ظواهر بصرية. أما الوحى الإسلامى فهو أقرب إلى الشعر والخيال" (ص٧٠). فهل ولادة المسيح بصرية، وولادة مُحَمَّد سمعية، بمعنى أن الناس لم يروا أمه وهى حامل ولا رآها أحد وهى تلد، بل سمعوا ناسا يقولون إن مُحَمَّدا قد ولد؟ سيقال إنه يقصد أن ولادة عيسى إعجازية؟ لكنه لم يقل هذا. وهو مظهر من مظاهر غياب الدقة عنده. ثم كيف يا ترى يَعُدّ ولادة المسيح معجزة، ومعجزة بصرية؟ ترى هل رأى أحد من بنى إسرائيل مريم وهى تضع وليدها وعرف أن حملها حمل إعجازى؟ لا بل اتهمها قومها بأنها حملت به من سفاح. وحين نطق فى المهد لم يشفع له ولا لها هذا وظلوا على كفرهم واتهامهم لها فى شرفها. ولننتقل إلى المعجزات، وقد قلنا إن المعجزات ليست وحيا حتى تتخذ دليلا على أن الوحى فى النصرانية بصرى. ثم نأتى إلى موت المسيح وقول الأستاذ الدكتور إنه بصرى. وأولا ليس الموت وحيا، وهذا كلام لا

يمكن أن يمارى فيه ممارٍ. وثانيا هل موت المسيح كان مرئيا، وموت مُحَمَّد كان سمعيا، أى سمع الناس به لكنهم لم يروه ميتا؟ إن الناس جميعا تموت موتا بصريا بالنسبة للقريبين منهم آنذاك، وموتا سمعيا بالنسبة لسائر الناس بما فيهم من يمشون فى جنازته ويحملون نعشه ويدفنونه بأيديهم. أما إذا كان د. حسن حنفى يريد الإشارة إلى أن الله قد رفعه إليه فمن يا ترى قد شهد هذا؟ الأناجيل موجودة، ولا تقول هذا بل تؤكد أنه صلب ومات على الصليب فداء للبشرية وتكفيرا عن خطيئة أبيهم آدم. صحيح أن القرآن يقول إنهم لم يصلبوه ولم يقتلوه بل رفعه الله إليه، لكنه أيضا يقول إنه قد شُبِّه لهم. ومعناه أن أحدا لا يعرف أن المسيح ليس هو المقتول على الصليب. فهذا ما يقوله الأستاذ الدكتور، وهذا ما يقوله العبد لله. والبضاعتان بين أيديكم أيها القراء لتجسوهما وتروا بأنفسكم أيتهما هى البضاعة السليمة، وأيتهما هى البضاعة المغشوشة.

ونأتى إلى قول سيادته إن الوحى فى الإسلام أقرب إلى الشعر والخيال. وهذا يضاد ما يؤكده القرآن الكريم، وينحاز إلى ما كان يتهم المشركون به النبى مُحَمَّدًا من أنه شاعر، فرد القرآن عليهم بأن القرآن هو وحى من رب العالمين ولم تتنزل به الشياطين، إذ الشياطين إنما تتنزل على كل أفاك أثيم ينظم الشعر فى ذم النبى ودينه ويَكْذِب فيما ينظم ويترك خيالاته تسرح هنا وهناك دون ضابط ولا رابط كما يفعل الشعراء من أمثاله فى مبالغاتهم وتصاويرهم ومفاخراتهم ومهاجياتهم ومراثيهم وحماسياتهم وأغزالهم التى لا تبالى بحق من باطل. فيأتى الأستاذ الدكتور ويقول إن الوحى أقرب إلى ما كان يقوله المشركون من أنه شعر وخيال. الله أكبر! فهل كان النبى يتصرف كما يتصرف الشعراء فيختلى بنفسه بعيدا عن الآخرين من أجل نظم القصائد ويحفظ ما ينظمه ويقصد شيوخ القبائل وملوك العرب من حوله مادحا من يعطيه وهاجيا من يحرمه، ومفتتحا شعره بالوقوف على الأطلال والتغزل فى هند أو دعد أو فاطمة أو سعاد ويتخذ شابا شاعرا تلميذا له يحفظ شعره وينشره هنا وهناك ويتعلم على يده؟ أبدا لم يحدث هذا، بل كان النبى يُسْأَل فينزل عليه الوحى لتوه فيغيب عن الوعى بالدنيا قليلا وينفتح وعيه فى ذات الوقت على عالم الغيب إلى أن ينقشع الوحى عنه فيسأل أصحابه الموجودين: أين السائل؟ أو أين صاحب المشكلة التى استفتانى فى أمرها؟ ثم يتلو عليهم ما نزل عليه من آيات فى التوحيد والعبادة والأخلاق الكريمة والتشريعات المختلفة بما لا صلة بينه وبين الشعر وأهله. هذا هو الحال من ناحية السياق النفسى والاجتماعى الذى كان ينزل فيه الوحى، أما

من ناحية المقارنة بين الوحى والشعر من ناحية المضمون والأسلوب والبناء والغاية والأثر فما أبعد الأمرين تماما!

لكن د. حنفى يتناول كعادته الأمور بخفة كما كان يصنع فى محاضراته التى كنت أحضرها بصفتى أحد طلابه فى مادتى "التصوف" و"الفلسفة الإسلامية" عامى ٦٨- ١٩٦٩، و٦٩- ١٩٧٠م على التوالى أيام كنت فى السنتين الثالثة والرابعة بقسم اللغة العربية بآداب القاهرة. ولى فى موضوع التحقق من صحة نبوة مُحَمَّد عدة كتب صارمة معززة كل كلمة فيها بالشواهد والأدلة والتحليلات العقلية المستقيمة والإحصاءات التى لا يخر منها الماء. يعرف ذلك عنى من يقرأون لى. فأنا حين أقول ما قلته الآن لا أسوق كلاما غير منضبط مثل الأستاذ الدكتور، الذى عاد إلى ترديد هذه النغمة فى مواضع أخرى من كتابه كما فى الصفحتين ٢٣٦- ٢٣٧ حيث قال: "والنبوة نوع من الشعر، وإن كانت أكثر بلاغة من حيث الصياغة، وأكثر تأثيرا من حيث المضمون". لكن ما يثير عجبى هو جرأة الأستاذ الدكتور على مثل هذا الحكم البلاغى الذى هو غير مؤهل للقيام به لضعف لغته وإحساسه الأدبى وقلة علمه بالنحو والصرف والمعجم والبلاغة والنقد.

ولقد كرر الأستاذ الدكتور هذا الكلام السائب عندما قال: "والقلب مكان استقبال الوحى، ثم يقوم العقل بالفهم والتفسير. ينزل الوحى على القلب لأنه أكثر إحساسا بالشعر والصورة الأدبية، أكثر تأثيرا فى إبلاغ الرسالة، فهو مكان المعرفة الحدسية المباشرة. وظيفته الفهم كما أن وظيفة العين البصر، والأذن السمع" (ص١٠٧). فهل يمكن أن ينفعل الإنسان بكلام لم يمر أولا بالعقل من أجل فهمه؟ إن كل كلام لا بد من مروره بالعقل حتى يتم فهمه أولا ويثير الأحاسيس والمشاعر ثانيا. وبدون فهم أى نص لا يمكن تذوقه. فالفهم يأتى أولا ثم يتبعه الإحساس والشعور. إن تذوق الكلام يستلزم فهمه أولا بخلاف ما يقع فى تذوق الطعام مثلا أو الموسيقى أو الملابس أو الطرز المعمارية أو اللوحات الفنية أو الأعمال النحتية أو الروائح أو الملموسات أو النساء، فهذه الأشياء لا تحتاج إلى ذلك بل يحصل التذوق ورد الفعل مباشرة. والعجيب أن يؤكد الأستاذ الدكتور أن الفهم وظيفة العقل لا القلب ليعود بعد عدة كلمات فيقول إن الفهم وظيفة القلب مثلما أن السمع وظيفة الأذن، والإبصار وظيفة العين". فأى تخبط هذا؟

ومُضِيًّا مع السمع والبصر يقول الأستاذ الدكتور إن السمع والبصر مقياسا الألوهية (ص٧٠). لكن هل هذا وحده هو مقياس الألوهية؟ إننى أنا والأستاذ الدكتور وبقية البشر ومعنا الحيوانات وكل المخلوقات الحية نسمع ونبصر كل بطريقته. فهل نحن آلهة؟ إن لله تسعة وتسعين اسما لا يشكل السمع والبصر سوى اثنين منها لا غير. فهو الخالق والبارئ والمصور والملك والقدوس والسلام والمهيمن والقوى والمتين والرازق والأول والآخر والظاهر والباطن والقدير والغفور والرحيم والحليم والجبار والمتكبر والمجيد والخبير واللطيف والقيوم... إلخ، علاوة على أن كل صفة من هذه الصفات مطلقة. فهو باختصار المطلق الذى لا يحده حد ولا يقيده قيد، وهو سبحانه أزلى أبدى، يَخْلُق ولا يُخْلَق، ولا يمكن أن يقوم شىء أو شخص بدون عونه وحفظه وقيوميته... وهكذا.

هذا فى السمع، وهناك أشياء أخرى لم أرد التوقف أمامها، وإلا ما انتهينا، فأخطاء الكتاب متلتلة. ومن هنا أنتقل إلى البصر. ومما قاله سيادته فيه: "والحقيقة أن الأبصار لا تعمى، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور، أى الشعاع من الداخل إلى الخارج. والنور الخارج من البصر هو شرط الإبصار... فإذا حضر الشعاع من العين إلى الشىء تم الإبصار" (ص٧٦). فأما أن الأبصار لا تعمى بل تعمى القلوب فالمراد بذلك أن العبرة ليست بأن تفتح عينيك وتبصر، فكثيرا ما نفتح أعيننا ونبصر لكن دون فهم أو تعلم أو اعتبار. فإن استحضرنا عقولنا وركزنا فيما نرى وأعملنا فُهُومَنا كان الإبصار مجديا. وليس بيننا وبين د. حسن حنفى مشكلة هنا، فهو إنما يردد ما قاله القرآن ولم يأت بشىء من عنده. ولكن المشكلة كل المشكلة فى أن الأستاذ الدكتور، ولا أدرى كيف، ما زال يردد ما كان الناس قديما يعتقدونه فى الإبصار، إذ كانوا يفسرون الرؤية بشعاع يصدر عن العين ويقع على الشىء المراد رؤيته فتراه العين. أفلا يعرف أن الحسن بن الهيثم قد قلب الأمور رأسا على عقب، وعرفنا منه أن الرؤية إنما تتم بصدور الأشعة من الأشياء والأشخاص فتدخل عيوننا من خلال فتحة بؤبؤ العين وترتسم على الشبكية صورة المرئيات مقلوبة، ثم ترسلها الشبكية إلى المخ حيث تعتدل تلك الصورة؟

وقال خلال كلامه عن الإبصار أيضا: "وقد يكون الخداع إيجابيا، رؤية الملائكة كأنهم لؤلؤ منثور"، مستشهدا بقوله تعالى عن الجنة وما فيها من ولدان مخلدين: "إذا رأيتَهم حَسِبْتَهم لؤلؤا منثورا" (ص٨٢). فالقرآن، كما نرى، يشبِّه الولدان المخلدين باللؤلؤ المنثور، ولا علاقة

للملائكة بالأمر من قرب أو من بعد. لكن الأستاذ الدكتور كعادته يقرأ النص خطأ لأنه لا يراجع ويتحقق ويدقق، بل يفسر القرآن اعتباطا وكيفما ترد الخواطر على باله أو على سن قلمه، فضلا عن وصفه رؤية الولدان المخلدين (الذين جعلهم ملائكة) بأنه خداع إيجابى. ولا أدرى كيف يكون الخداع إيجابيا: على الأقل فى هذا السياق. والغريب أنه تناول الموضوع تناولا صحيحا فى موضع آخر من الكتاب (ص١٢٧) دون أن يتنبه إلى خطئه هنا ويصححه، ولكنه مع هذا لم يشأ أن يغير عادته ويغادر الأمر دون أن يرتكب غلطًا إِدًّا، إذ قال: "ويحسب أهل الجنة الولدان المخلدون لؤلؤا منثورا" برفع المفعول ونعته كما ترى.

ومما قاله فى هذا السياق أيضا تقسيمه الرؤية على أساس أنها "قد تكون للمعجزات أو للسحر ورؤيا فى المنام" ذاكرا أول شىء أن موسى نسى الحوت وهو يأوى إلى الصخرة (ص٧٣). ففى أى قسم يا ترى نضع نسيان الحوت، وهو أصلا لا علاقة له بالرؤية البتة، علاوة على أن نسيان الحوت لا هو معجزة ولا هو سحر ولا هو رؤيا فى المنام؟ ويزيد الأمر سوءا أن نسيان الحوت فى القرآن، الذى يقول الأستاذ الدكتور إنه يفسره، وكان الأحرى أن يقول إنه يعصر رقبته عصرا ويريد أن يكسرها كسرا، لم يُسْنَد إلى موسى بل إلى فتاه، إذ قال موسى له حين شعر بالجوع: "آتِنا غَدَاءنا. لقد لقِينا من سفرنا هذا نَصَبًا"، فأجابه فتاه: "أرأيتَ إذ أوينا إلى الصخرة؟ فإنى نسِيت الحوت، وما أنسانيه إلا الشيطانُ أن أذكره...".

وبعد عدة سطور يقول إن الجن والإنس يشاركان فى الرؤية: "فالإنس حقيقة، والجن إسقاطا من الإنس على كل الكائنات الحية افتراضا" مستشهدا بقوله تعالى عن رؤية سليمان عرش ملكة سبإ بعد أن أحضره له الذى عنده علم من الكتاب: "فلما رآه (أى رأى سليمان العرش) مستقرا عنده قال: هذا من فضل ربى". فما وجه الصلة بين الآية وبين ما قاله سيادته؟ وهذا إلى جانب الغلطة النحوية، إذ نصب "إسقاطا"، وحقها أن تكون خبرا مرفوعا لـ"الجن" بغض النظر عن وصفه لرؤية الجن بأنها إسقاط على الكائنات الحية مع أن عفريت الجن كان حاضرا وتحاور مع سليمان واقترح عليه أن يحضر له عرش الملكة قبل أن يقوم من مقامه. لكنه يصف هذا كله بأنه إسقاط. وقد يكون هذا رأيه، وهو حر فيه، لكنه يزعم أن النص القرآنى هو الذى يقول هذا رغم أن النص القرآنى لا يقول شيئا من ذلك على الإطلاق. وهنا المشكلة.

والحق أن أخطاء الكتاب كثيرة جدا ورهيبة وتشمل كل شىء: خذ مثلا تصور سيادته أن سقوط الكافرين من قوم عاد صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية حين هاجمتهم الريح القاتلة أن ذلك سوف يحدث لهم فى النار (ص٩٩). إى والله. ومعنى هذا أنه يكتفى فى تفسيره هذا الموضوعى، وليس فيه من الموضوعية شىء، بإلقاء نظرة على شواهد "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم" فقط ثم هات يا تفسير. وفى موضع آخر يظن أنهم قد أصيبوا بالصرع، وهو ما سبق أن بينت خطأه الساطع فى مكان آخر من هذا الفصل.

ومن أخطائه الفادحة كذلك قوله عن اللمس: "اللمس له معنيان: معنى حسى فى معاشرة النساء ثم التطهر بالماء، ومعنى مجازى فى لمس السماء أو لمس قرطاس نزل من السماء، أى وحى حسى مكتوب لما آمن الكافرون واعتبروه سحرا، ولمس النور، أى الهدى، وراء الإنسان الضال كى يستقيم" (ص١٠٠). ومعروف أن معانى الألفاظ إما حقيقية أو مجازية، لكن الأستاذ الدكتور يستعمل لفظ "حسية" بدلا من "حقيقية". فليكن. لكن هل لمس النساء معنى حقيقى؟ أبدا، لأن المقصود هو الجماع لا اللمس بمعنى "المس باليد". أما لمس القرطاس عند نزوله من السماء، إن حدث، فهو لمس حقيقى لا مجازى، على عكس ما يقول. وأما عبارة "لمس النور وراء الإنسان الضال كى يستقيم" فهو من رُقَى النمل التى لا تُفْهَم. ومع هذا فلسوف أناقشها، وهذا ليس تناقضا منى بل لأنى أحفظ الآية التى يشير إليها، فمن هنا أفهم ما يقول لا لأن ما يقول قابل للفهم بل لأنى أفهم ما تقول الآية التى يشير إليها. وهذه الآية تحكى ما سوف يحدث يوم القيامة حين يسعى نور المؤمنين بين أيديهم وبأيمانهم فيقول المنافقون لهم: "انظرونا نقتبس من نوركم. قيل: ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا. فضُرِب بينهم بسُورٍ له بابٌ باطنُه فيه الرحمةُ، وظاهرُه مِنْ قِبَله العذاب" (الحديد/ ١٢– ١٣). وقد شرحت معنى النص القرآنى الكريم هنا لأبين أن الأستاذ الدكتور قد خلط بين اللمس والالتماس. لقد فهمنا معنى "اللمس"، وأما "الالتماس" فهو البحث عن الشىء لا لمسه. لكنه كله عند العرب صابون!

وبعد ذلك مباشرة يكتب ما يلى تحت عنوان "الشم": "لم يرد الأنف إلا مرة واحدة ليس كحاسة للشم: "الأنف بالأنف" بل كتشبيه للقصاص، مع النفس والعين والأذن والسن، مع أن الروائح العطرية، وحاستها الشم، إحدى الفنون العربية مثل الموسيقى كحاسة سمعية، وفن العمارة والزخرفة العربية (الأرابيسك) كحاسة البصر". فبالله عليك هل الأنف هنا شىء

آخر غير عضو الشم؟ وثانيا هل يمكنك أن تفهم قول سيادته إن الأنف فى الآية "قد ذكر كتشبيه للقصاص"؟ هذا كلام مستحيل الفهم. وثالثا هل الموسيقى حاسة من الحواس؟ وبالمثل هل العمارة والزخرفة حاسة من الحواس؟ طبعا لا بكل يقين. لقد خلط سيادته بين الحاسة وما تدركه الحاسة. ورابعا هل يصح أن يقال: "إحدى الفنون"؟ ترى هل "الفن" مؤنث؟ وخامسا هل العطور فن من الفنون؟ فانظر كم خطأ وجدناه فى هذه الأسطر الثلاثة وحدها؟ والكتاب كله على هذه الشاكلة. والمسؤول عن كل ذلك ذرابة لسان الدكتور وذرابة سنان قلمه. إنه يترك لسانه عند الحديث وفى المحاضرات كما خبرت ذلك بنفسى منذ أكثر من خمسين عاما وأنا طالب عنده، أو قلمه عند الكتابة، يقول ما يخطر له دون مراجعة أو تفكير. المهم أن يتدفق الكلام، ولا يهم مدى ما فيه من صواب. ومثل "إحدى الفنون" نراه يقول (ص٣٤٢): "إحدى مقامات الصوفية" بتأنيث "المقام".

وكالعادة المتأصلة عند الأستاذ الدكتور فى هذا الكتاب، وهى الاكتفاء بـ"المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم" وعدم الرجوع إلى كتب التفسير بل عدم الرجوع إلى المصحف ذاته ليقرأ الآية فى سياقها، واعتماده على ذرابة اللسان وحدها، يقول بشأن قوله تعالى يصف الحالة النفسية فى المدينة أثناء غزوة الأحزاب والحصار الذى ضربه أعداء الإسلام الخارجيون والداخليون حول المسلمين: "وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر" (الأحزاب/ ١٠): "وقد يتحول القلب إلى صورة فنية للتعبير عن حالة الرعب يوم الحساب إذا ما بلغت القلوب الحناجر، أى حالة الاختناق، مثل زوغان البصر" (ص١٠٦). وواضح أن الأستاذ الدكتور يتكلم دون مبالاة حتى ليحول نصا يصور الحالة النفسية عند طائفة من أهل المدينة إلى نص يصف أهوال يوم القيامة. كيف؟ هى هكذا، والسلام.

ومن العبارات التى لا نوافقه على ما فيها قول سيادته: "والإيمان ليس اتجاها إلى أعلى بل نظرة إلى الأمام، وينتج عنه الطاعة" (ص١٠٨)، الذى يستشهد عليه بقوله تعالى: "أولئك كتب فى قلوبهم الإيمانَ وأيدهم برُوحٍ منه"، "ومن يؤمنْ بالله يَهْدِ قلبَه. والله بكل شىء عليم". ذلك أن الإيمان فى الإسلام هو إيمان بالله سبحانه، والله هو الأعلى، فالإيمان إذن اتجاه إلى الأعلى أولا ينتج عنه النظر إلى الأمام، بمعنى النزول على مقتضيات هذا الإيمان من سلوك قويم وأخلاق كريمة وإنجازات نافعة وانكباب على كل ما من شأنه إفادة الإنسان وأسرته ووطنه وشعبه ودينه وأمته وعمل من أجل تحقيق مستقبل كريم ناصع. فالإيمان فى الإسلام ليس مجرد

اعتقاد يستكنّ فى القلب وينتهى أمره عند هذا بل لا بد أن يجد مصداقه فى العمل. وإيمان بلا عمل هو أمر لا قيمة له تُذْكَر. وعادة ما يأتى الإيمان فى القرآن متبوعا بالعمل، والعمل الصالح كما هو معروف فى آيات الكتاب الكريم. وبعد نصف صفحة تقريبا يكتب الأستاذ الدكتور: "ويعنى "الله" هنا المبادئ العامة والنظام الأخلاقى الذى يحكم العلاقات بين الناس". وهو ما يفهم منه أنه إلغاء لله، أى الدعوة إلى عدم الاهتمام بعقيدة الألوهية. ولقد كنت قرأت فى بعض ما كتب سيادته أنه يريد تحويل الوحى من الاتجاه الرأسى إلى الاتجاه الأفقى، أو شيئا بهذا المعنى.

ومن التشوشات الكثيرة الغالبة على الكتاب قول الأستاذ الدكتور خلال حديثه عن "الشعور": "ومن نفس اللفظ اشتق معنى "الشعر" لأنه مرتبط بـ"الشاعر"، وأن الله هو رب الشعر وليس إلهة الشعر كما كان يقال فى الجاهلية" (ص١١٦). فهل كان العرب يعرفون، فضلا عن أن يقولوا: "إلهة الشعر"؟ لقد كانوا يقولون: "شيطان الشعر" لا إلهته. كذلك فالقرآن لم يقل قط إن الله رب الشعر، بل قال: "وأنه هو رب الشِّعْرَى"، و"الشعرى" نجم كان بعض العرب يعبده. فهو شىء، والشعر شىء آخر. ورغم هذا فالأستاذ الدكتور يخلط بينهما هذا الخلط العجيب. ومرة أخرى نقول إن سبب هذا الخبط والخلط أن سيادته لا يرجع، فيما هو واضح، إلى أى تفسير للقرآن بل ولا إلى المصحف ذاته لكى يقرأ الآيات فى سياقها.

وفى النص التالى، وهو عن "التنزيل"، غموض ومعاظلة لفظية ومعنوية معا، ولا يمكن أن يخرج منه القارئ بشىء. قال سيادته: "تنزيل الكتاب مجازا مرتين: الأولى فى التنزيل الحسى للماء من السماء، والثانى الكتاب، أى الكتاب الورقى والسمع له واحترامه" (ص١٧٢). وكان قد وضع قبلا "الحِسِّىّ" فى مقابل "المجازىّ"، لكنه هنا يجعل الحسى منطويا فى المجازى فى نوعيه كما نرى. ثم لماذا يا ترى أدخل الماء النازل من السماء فى تنزيل الكتاب؟ الواقع أن الكلام يخلو من المعنى الواضح، وهو أشبه بغمغمة الإنسان لنفسه، فلا يستطيع أحد أن يعرف ماذا يقول أصلا، فضلا عن أن يكون له معنى يمكن فهمه. ونفس الغموض وخلو الكلام من المعنى موجود أيضا فى قوله فى الصفحة التالية مباشرة: "وعظمة نزول الكتاب والحق وبالتالى نزول الماء من السماء مجازا". ونفس الشىء نجده فى العبارة التالية: "ونادرا ما يذكر محمد كرسول لبيان ما أنزل عليه من الحق للتكفير عن سيئات المكذبين" (ص١٧٥). ورغم غموض معنى الكلام فلسوف أقف عند أولى جزئياته، التى يمكن فهمها متى اقْتُطِعَتْ

من العبارة. ذلك أن قول الأستاذ الدكتور إن مُحَمَّدا نادرا ما يُذْكَر كرسول، والمقصود الذكر فى القرآن طبعا، هو كلام غير صحيح. ولا يكاد مُحَمَّد يأتى ذكره فى القرآن إلا بوصفه رسولا، وإلا ففى أى سياق آخر غير الرسالة يذكر القرآن مُحَمَّدا؟ إن القرآن الذى يزعم الأستاذ الدكتور أن مُحَمَّدا نادرا ما ذُكِر فيه كرسول إنما نزل عليه. فمجرد نزوله عليه معناه الاعتراف بأنه رسول. فكيف يقول سيادته ما قال؟ ألا إن ذلك لأمر غريب.

وانظر أيضا هذا النص من كلام الأستاذ الدكتور، وقد جاء فى سياق الحديث عن "الكتاب". قال: "الكتاب مجازا ظاهرة كونية. فالأرض تشرق بوضع الكتاب، وهو نور ليس فقط فى القلب بل أيضا فى الطبيعة" (ص١٨٧). وهو كلام غامض وغير محدد. فما معنى أن الكتاب ظاهرة كونية؟ وما معنى أنه مجاز؟ وما معنى أنه نور لا فى القلب وحده بل فى الطبيعة أيضا؟ وكثير جدا مما يقوله الدكتور فى كتابه هذا هو من هذا الكلام المغلق الذى لا يعنى شيئا. ولولا أنى أعرف القرآن وأعرف طريقة الأستاذ الدكتور فى الكتابة، وبخاصة فى الكتاب الحالى، وأعرف أن عبارة "وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب" موجودة فى سورة "الزُّمَر" لظللت أتخبط فى هذه الحنادس المتكاثفة. ومع أن الآية المذكورة تتحدث عن يوم القيامة حين يُوضَع الكتاب المسجَّل فيه أعمال البشر ويبدأ الحساب الإلهى للعباد فإن كلام الأستاذ الدكتور ينحو نحوا آخر، نحوا غامضا لا يتبين فيه ما يريد أن يقول. وأسئلتى الثلاثة الماضية تبين مقدار الغموض فى الكلام وابتعاده عن موضوع الآية فى سورة "الزمر": فلا الكتاب فيها ظاهرة كونية ولا النور فيها له علاقة بالقلب من قريب أو من بعيد ولا النور هو نور الكتاب بل نور البهاء الإلهى: "بنور ربها"، الذى سطع فى الآفاق أولا ثم وُضِع الكتاب ثانيا.

وخلال حديث الأستاذ الدكتور عن ألفاظ "التلاوة" فى القرآن يقول ما يلى: "ومعظمها أمثال إنسانية داخلها أفعال إلهية، وأكثرها بلا ضمائر الملكية" (ص١٩٠). ترى ماذا يريد الأستاذ الدكتور أن يقول بهذا الكلام المضطرب المتداخل المعقد مثل ذنب الضب؟ علم ذلك عند علام الغيوب. ومثله فى الغموض المظلم الحالك قوله خلال كلامه عن تحدى القرآن للناس أن يأتوا بمثله: "وفى الترتيب: مرة للناس قبل هذا القرآن، ومرة فى هذا القرآن قبل الناس لبيان الأهمية، أهمية الناس" (ص١٩٢).

وفى كلامه تحت عنوان "المثل والممثول" يقول سيادته: "والمثال أيضا فى حاجة إلى عقل وعلم كى يتم فهمه. وله معنيان: الأول الشبه الوجودى، والثانى الشبه المعرفى. الأول يعتمد

على المشابهة، والثانى على الصورة. الأول نقل الأقل معرفة إلى الأكثر معرفة، والثانى التعبير الصورى بالحس" (ص٢٠٦). فأى ظلمات متراكبة هذه؟ لقد غبر علىَّ زمن فى شبابى كنت إذا ما قابلنى كلام كهذا اتهمت نفسى بالجهل والغباء. ثم كبرت ومررت بتجارب وخبرات كثيرة واقتربت من بعض من يكتبون مثل هذا الكلام الكوابيسى وناقشتهم فألفيتهم هم أنفسهم لا يفهمون ما يقولون، فأبرأنى الله من موجبات اتهام نفسى بدون داع بالجهل والغباء. صحيح أنى لست رغم هذا من العلماء الأذكياء، لكن بسبب آخر غير العجز عن فهم مثل هذه المعميات.

ولدن حديثه عن الخيال الاعتقادى نراه يقول إن الله سبحانه لا يتخذ ولدا، بل عباد مكرمين يمشون على الأرض هونا (ص٤٠٠) ملفقا كلامه من الآيتين التاليتين: "وقالوا: اتخذ الرحمن ولدا بل عباد مكرمون"، "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا: سلاما" مع أن العباد المكرمين فى الآية الأولى هم الملائكة، وعباد الرحمن فى الثانية هم من البشر. والموضوعان مختلفان، والسورتان متباعدتان، والسياق هنا غير السياق هناك. وهذا أيضا سببه العجلة ونفاد الصدر، والعجلة من الشيطان، والله مع الصابرين لا المتعجلين. وفى النص كذلك غلطة نحوية رديئة هى أنه خالف فى الإعراب بين النعت ومنعوته: "بل عباد مكرمين"، فجعل أحدهما مرفوعا، والثانى منصوبا. والصواب "بل عبادا مكرمين".

ومن الغموض والاضطراب فى الصياغة والتفكير بحيث لا يستطيع القارئ الخروج مما يقرأ بشىء قول الأستاذ الدكتور فى موضوع الإيمان والكفر: "والسؤال هو: هل الرسول للإيمان أم للبلاغ؟ هو مجرد مبلغ للرسالة. والتصديق والتكذيب بها وليس به والعمل معه. ليس الرسول للإيمان والكفر نقيضا، إما أو. فالكفر لا يعنى شيئا ولا يكلف المكفور به شيئا. والحق غنى ممن يكفر به. ومع ذلك لا يعنى لعباده الكفر أى التكذيب به. وهى سنة بين الحق والعبد. ولا يمكن اتخاذ عباده من دونه أحا" (ص٤٣٤). على أن ليس الغموض هو كل شىء بل هناك الركاكة الأسلوبية أيضا. وهى ركاكة صارخة، وكأن الأستاذ الدكتور رجل أعجمى يريد أن يبين فيعجم. ومثل هذا قوله: "والله هو الهادى. أى أن الهداية لها بنية خاصة. فالكل فى كل مكان، مشرقا ومغربا، شمالا وجنوبا. والهداية فعل مشترك. وهى أيضا فعل منفرد. الله أم الإنسان. الله الإنسانى إذا احتاج الإنسان أو الفعل الإلهى إذا احتاج للإنسان. لكن الله لا يحتاج. والعلم هو قسم، هو عهد أخلاقى" (٤٣٨). وللحق فإنى أظن أن لو كنت وسنان أو

منمَّل العقل فلا أظننى أستطيع أن آتى بما هو أسوأ من ذلك غموضا وتفككا وركاكة. ومن هذا الباب أيضا قوله عن الوضوء: "وهذه الأعضاء الجسدية طالما أنها معرضة للعالم الخارجى وظروف البيئة فى حاجة إلى نظافة تسمى: "الوضوء"، وتسبقها الطهارة بالغسل والاغتسال" (٤٤٩). ترى كيف تسبق الطهارةُ الوضوءَ؟ أليس الوضوء طهارة؟ وما معنى استعمال كلمتين هنا: "الغسل والاغتسال"؟ وهل هناك فرق بينهما؟ إن الغسل فى الفقه هو الاستحمام. فمن قال إن الوضوء يسبقه الاغتسال؟ واضح أن الفكرة مشوشة ومشتتة.

ومن ذلك الغموض المستغلق أيضا قول الأستاذ الدكتور عن موضوع الأخوين اللذين طلب الغنىُّ منهما أن يتنازل له الآخر الفقير عن نعجته الواحدة حتى يضمها إلى نعاجه التسع والتسعين فتكتمل مائة: "وتستعمل صورة "النعجة" لبيان كيف أن الأخ الذى لديه تسع وتسعون نعجة طلب أن يأخذ نعجة أخيه الواحدة. وربما ظلم نفسه. فالطبيعة واحدة: حيوانية أو إنسانية. والكيان الإنسانى واحد كما أن البيئة الاجتماعية واحدة. فالطبيعة الحيوانية مثل الطبيعة الإنسانية للاستغلال. فالحيوان لا وجود له بذاته لمن يملكه. وملكية التحكم فيها الوضع الاجتماعى. وهى ملكية جماعية وليست ملكية فردية. واحد يملك كل شىء، والباقى لا يملكون شيئا" (ص٧٠٣). إن الأستاذ الدكتور يقفز من فكرة غامضة إلى فكرة أشد غموضا. وهو، كما قلت، يشبه شخصا يغمغم فيما بينه وبين نسه بكلام غير قابل للفهم ولا حتى له هو نفسه. ولكن يحسب له أنه، عندما لمس هذا الموضوع فى مكان آخر من الكتاب، أشار إلى تفاوت المرتَّبات ذلك التفاوت الرهيب الذى نعرفه قائلا إن الدولة وافقت على وضع حد أدنى للأجور مع ترك الحد الأعلى مفتوحا دون تحديد كما هو الحال فى مرتبات ضباط الجيش ورؤساء البنوك والإعلاميين التى قد تصل إلى عدة ملايين (ص٧١٨). كما لمسه فى مكان ثالث حين قال إن الظلم الاجتماعى هو أيضا ظلم اقتصادى (ص٧٦٨).

وخذ هذه أيضا، وادع لى من فضلك أن يثبت الله عقلى فلا أفقده جراء هذه الألغاز والمعميات. يقول سيادته: "وذكر فى سياق الشهادة رجلان. فإن لم يكونا فرجل وامرأتان. والعدد يرضى عنه وليس عددا مطلقا. وقد يكون الذكر هو الأنا، والرجل والمرأة هما الآخر. وهذا هو الوعى المتبادل بين الأنا والآخر، وأقرب الآخر إلى الأنا– الطفل هو الأم، والزوج هو الأب. فالآخر جزء من الأنا حتى لا يعيش الأنا منفردا" (ص١٠– ٧١١). ترى من أين يأتى بعض الكتاب بالصبر على كتابة مثل تلك الجلاميد التى لا يمكن ولو عقل أينشتاين ذاته

أن يمضغ شيئا منها. والكارثة أن كثيرا من الشبان يظنون أن هذا الكلام الغامض غموض الليل الحالك دليل على أن صاحبه يتحدث عن موضوع شديد الأهمية والخطورة فتراهم ينهجون ذات النهج ويكتبون كلاما مغلقا بالضبة والمفتاح مثل هذا الكلام ثم يتولون راضين عن أنفسهم يحسبون أنهم صاروا ينتمون إلى نادى العباقرة. وأحب أن أقول شيئا، وهو أن الأمثلة التى أستشهد بها هنا على كل عيب من عيوب الكتاب هى مجرد عينة صغيرة مما فى الكتاب.

ووسط حديث الأستاذ الدكتور عن الجن (ص٧٣٩) قال: "ومن نفس الاشتقاق فعل "جَنَّ"، أى حضر أو أتى بالليل. وهو ليس إلها بالرغم من جمال الضوء وسط الليل الجحيم. والجن موضوع للعبادة لما فيه من صفات الألوهية مثل القوة، إذ خلقت الجن والإنس للعبادة". ويفهم من كلام سيادته أن الجن جميل الضوء وسط الليل الجحيم، وإن كنت لا أعرف ما هو الليل الجحيم. ألعله الليل البهيم؟ لكن الأستاذ الدكتور يستشهد على كلامه هذا بالهامش بقوله جل وعلا عن إبراهيم عليه السلام: "فلما جن عليه الليل رأى كوكبا. قال: هذا ربى". فواضح أنه لا يحسن إحكام العبارة، وإلا ما جعلنا نتصور أن المقصود بالإشارة هو الجن على حين أنه يعنى الكوكب. وهذا مظهر من مظاهر قفزاته المباغتة غير المبررة من نقطة إلى نقطة لا صلة بينهما. لكن هل يكون الليل جحيما أو بهيما حين تبزغ الكواكب؟ إن الكواكب تنيره فلا يكون بهيما. وهو فى كل الأحوال لا يكون جحيما. أما أن الجن يعبد لما فيه من قوة فلم يقله القرآن فى أى موضع منه، وإلا فليورد لنا سيادته النص، وهو ما لا يمكنه فعله لأن مثل هذا النص غير موجود. ثم إذا كانت القوة سببا فى أن يؤله الناس أو بعض الناس القوىَّ فالأسد قوى، والعواصف قوية، والسيول قوية، والجبال قوية... وهلم جرا.

وقد يظننى البعض قد أكثرت من هذه الاستشهادات ويرون فى ذلك إسهابا، لكننى أقصد ذلك قصدا لأجعل القراء يلمسون بأيديهم لمسا هذا الذى أقول فلا يظنوا أن أخطاء الأستاذ الدكتور شذوذ على القاعدة، وأن القاعدة عنده هى الصواب. ومع هذا فإن ما أورده ليس سوى عينة جد ضئيلة.

ولنأخذ هذه كذلك: "ويوسف عاداه أبيه وإخوته. فهم ويغيرون منه. وهو أخ لهم أكثر من أنه ابن لأبيهم. وطلب منهم الذهاب بقميصه وإلقائه على وجه أبيه. وكان تحت الأبنية كنزا. وكان أبوهما صالحا. ولا يبرح الأرض حتى يأذن له أبوه أو يحكم الله له. فالأب بمثابة الله.

وطلب فرعون أخا يوسف" (ص٧١٥). إن الأستاذ الدكتور يقفز من نقطة إلى أخرى دون سابق تنبيه ودون أن يكون ثم وجه اتصال بين النقطتين. إنه، كما ذكرت مرارا، يشبه شخصا يغمغم فيما بينه وبين نفسه أو كمن يكتفى بتسجيل رؤوس أقلام لموضوعات لا يعرفها أحد سواه ولا ترتبط فيما بينها بصلة حقيقية. ولولا أننا ملمون بالقرآن، ونستطيع من ثم أن نلتقط بعض الأشياء من كتاب الله تومىء لنا بما يدور الحديث حوله لكانت الظلمة دامسة تمام الدموس. ثم هناك الأخطاء النحوية والصرفية: "عاداه أبيه (أبوه) وإخوته"، "طلب منهم الذهاب بقميصه وإلقائه (وإلقاءه) على وجه أبيه"، "وكان تحت الأبنية كنزا (كنزٌ)"، "يغيرون (يغارون) منه".

ومن النصوص الملتوية الخاطئة قوله (ص٨٢٤): "السِّفَاح هو سفك الدم ظلما كما هو فى تعبير "الدم المسفوح". وتفيد الاشتقاقات الأربعة معنيين: الأول السفاح مع المرأة وفض بكارتها وضرورة إتيان أجرها مقابل ذلك. والثانى تحريم الدم المسفوح مثل الخمر والميسر وتحليل استثمار الأموال فى حصانة دون سفاح، أى دون ربا". فالمشهور الشائع فى "السفاح" ليس سفك الدم بل عيش الرجل والمرأة معا كما يعيش الأزواج ولكن دون زواج. فهذا هو المعنى المشهور الشائع لـ"السفاح"، وبخاصة فى مجال الدين وتفسير القرآن وما إلى هذا. والإسلام لا يعد فض البكارة سفاحا، بل لم يتطرق إليه القرآن قط. ثم ما وجه الربط بين الدم المسفوح وبين الخمر والميسر؟ وما معنى أن استثمار الأموال فى حصانة دون سفاح شىء محلل؟ هذا كلام غير مفهوم. وأخيرا هل السفاح هو الربا؟

ومن العبارات الملتوية التى يصعب فهمها جدا لدرجة الاستغلاق أيضا نهاية كلامه فى النص التالى: "والنظر فى الأرض يؤدى إلى معرفة كيف كانت عاقبة المكذبين والمجرمين والمفسدين والمنذرين والمتقين أيضا. و"العاقبة" هنا تعنى الخاتمة أو النتيجة فى الأرض بعد تجارب الأفراد والشعوب (إلى هنا ولا مشكلة فى الفهم، ولكن انظر الآتى:). ويعنى أيضا "العقبة" أو "العقبى" بالنسبة للتفاعل بين الدنيا والآخرة. وتعنى كل ما يتعلق بالنهاية والنتيجة" (ص١٠٠٧). وفى الصفحة التالية نقرأ له أثناء حديثه عن الناسخ والمنسوخ والنسخ: "وأحكام النص لا يعتبر نسخا بل تطبيقا لمناهج اللغة، خاصة إذا كان المنسوخ والناسخ صورتين مثل الشيطان والله".

ومن اضطراب المفاهيم فى كتابه، وهو جد كثير، قوله تحت عنوان "الإيمان والكفر": "ولا يعنى الإيمان بالله الإتيان بالشعائر مثل الحج، فهو إعادة توظيف لشعيرة جاهلية للدين الجديد بهدم الأصنام التى فى الكعبة التى طبقا للروايات بناها إبراهيم. فلا تعادل الشعائر الإيمان، فالشعائر قد تكون أشكالا خارجية، والشعائر مثل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام" (ص٤٠٩). ولكن إذا لم يعن الإيمان أن يؤدى الإنسان المؤمن شعيرة الصلاة والصيام والزكاة والحج فماذا يعنى؟ هل يعنى الإيمان العناد والتمرد على عبادة الله سبحانه؟ وهل الحج إعادة توظيف لشعيرة جاهلية؟ ترى هل الجاهليون هم الذين ابتدعوا الحج؟ وهل بناء إبراهيم للكعبة مجرد روايات؟ فماذا عما قاله القرآن فى هذا الموضوع؟ أهو مجرد رواية من الروايات؟ أنا لا أناقشه فى اعتقاده بل أحاول أن أضبط المفاهيم والمصطلحات ليس إلا. ولنفترض أن الجاهليين هم مبتدعو الحج فهل كل ما فعله الإسلام هو هدم الأصنام؟ لقد كانوا يلبون لآلهتهم فى الحج، وكان كثير منهم يحج عريان رجالا ونساء، وكان بعضهم إذا رجعوا من الحج لم يدخلوا بيوتهم من أبوابها، وكان منهم من لا يفيضون مع الناس من موضع واحد بل يفيضون من موضع خاص بهم... وهكذا. وقد أبطل الإسلام هذا كله. ثم هل الشعائر شىء آخر غير الأشكال الخارجية؟ لقد كان بمكنته، لو كان يدقق ويركز فيما يكتب، أن يقول مثلا إن مراعاة الأشكال الخارجية فى العبادات لا تكفى بل لا بد من استحضار عظمة الله فى الضمير بحيث يكون أداء الشعيرة نابعا من أعماق القلب ومثمرا فى تصرفات الشخص وأخلاقه لا مجرد حركات جسدية ميتة. وفوق هذا كله هناك الركاكة التعبيرية العنيفة والمعاظلة العسرة فى بناء الكلام التى تتبدى فى تتابع الأسماء الموصولة وكثرة استعمال الفاء فى ربط الجمل بعضها ببعض، فلا تنويع ولا مرونة بل فقر لغوى حاد.

حتى فى مسألة بسيطة كعِدّة المرأة المطلقة التى نص القرآن نصا على أنها ثلاثة قروء فى كلام واضح لا يمكن أن يخطئ فهمه أى إنسان: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (البقرة/ ٢٢٨) نجد الأستاذ الدكتور يرتكب خطأ فاحشا، إذ يقول: "والمطلقة لا يصح أن تتزوج من جديد قبل أربعة حيضات كى تطمئن أنه لم يعد هناك حمل سابق" (ص٤٨٧). أى أن القرآن يقول: ثلاثة، فيقول هو: بل أربعة. وكالعادة لا يمكن أن يكتفى الأستاذ الدكتور بخطإ واحد فى أى شىء نستشهد به من كتابه، فنجده يقول: "أربعة حيضات"، وصوابها "أربع حيضات". وهو خطأ لغوى بدائى، لكن لا غرابة، فسيادته لا يهتم بإتقان أى شىء.

ولدن حديثه عن الريح يكتب أنها وردت فى القرآن ثلاثين مرة، وأن لها معنيين: الريح الضارة التى تصيب الحرث أو التى تغرق الفُلْك، والريح النافعة التى توصل إلى دار السلام أو التى تحمل ريح يوسف. الأول للعقاب، والثانى للثواب (ص٩٠٩). فأما عدد ورودها فى القرآن فهو تسع وعشرون مرة لا ثلاثون، لكن لن نتوقف هنا لأنها مجرد سهو فى العدد. ولكن أن يقال إن لها معنيين فهو ما لا بد من الوقوف إزاءه، لأنه يخلط هنا بين المعنى وبين الاستعمال. فالعصا مثلا معروفة، لكنها قد تستخدم للضرب، وقد تستخدم للتهديد، وقد تستخدم للإشارة، وقد تستخدم للهش على الغنم، وقد تستخدم للعياقة، وقد تغرز فى أركان قطعة من الأرض لتحديد أبعادها... وهكذا. وليست للعصا بهذا معان متعددة بل العصا هى العصا فى كل مرة، لكن الاستعمال اختلف.

وبالنسبة إلى أن الريح فى القرآن نوعان: ضارة ونافعة فقد تعرض علماء القرآن قديما إلى هذا. وفى مقال بعنوان "الفرق بين الريح والرياح من وجهة نظر المفسرين" لمهرى مختار رشيد آباد منشور فى موقع "ديوان العرب" بتاريخ ٩ مايو ٢٠١١م نقرأ ما يلى: "إذا أمعنا النظر فى آيات القرآن نشاهد أن الرياح تأتى حينًا بصيغة الجمع: "الرياح"، وحينًا بصيغة المفرد: "الريح". ولو نظرنا بدقة فى هذه الآيات للاحظنا أن الرياح حينما تُذْكَر بصيغة الجمع تأتى دائمًا مع الرحمة والخير والنعم مع ألفاظ مثل "المبشّرات، والحاملات، والمُرْسَلات، والناشرات، والذاريات، واللواقح". ولكنها حينما تذكر مفردة تكون مقترنة بالعذاب فى كلمات مثل "العاصف، والقاصف، والصّرصر، والعقيم". ويقول النويرى:"روى عن رسول الله (ص) أنه قال: الريح من روح الله تعالى.تأتى بالرحمة، وتأتى بالعذاب، فلا تسبّوها، واسألوا الله خيرها، واستعيذوا بالله من شرّها. أخرجه البيهقى فى "سُنَنه". ويقول القرطبى فى تفسيره: "قال أبو عمرو: وكل ما كان بمعنى الرحمة فهو جمع، وما كان بمعنى العذاب فهو موحّد". وجاء ذكر "الريح" بالإفراد والجمع فى ٢٩ موضعًا من القرآن الكريم منها ١٩ مرّة بالإفراد و١٠ مرّات بالجمع. ويقول الطوسى فى "التبيان": "وفى الرحمة تجمع الرياح لأنها جمع الجنوب والشَّمال والصَّبَا. وفى العذاب "ريح" لأنّها هى الدَّبُور وحدها، وهى عقيم لا تلقح، فكل الرياح لواقح غيرها.

ويتفق الكثير من الكتاب و المفسرين فى هذا القول كما يقول صاحب "مفردات ألفاظ القرآن": "وعامة المواضيع التى ذكر الله تعالى فيها إرسال الريح بلفظ الواحد فعبارة من

العذاب، وكل موضع ذكر فيه بلفظ الجمع فهو عبارة عن الرحمة. والسبب، كما ذكره البعض، أن الريح تكون مركّزة فى تيار واحد مثل شعاع الليزر فتكون مدمرة، بينما الرياح تأتى مثل الضوء العادى يتألف من عدّة ألوان فتكون نافعة. يقول الله تعالى فى حالة رياح الرحمة: "وَهُوَ الذَّى أَرسَلَ الرّياحَ بُشْرًا بَينَ يَدَى رَحمَتِهِ، وأَنزَلنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُورًا". وأما فى حالة الريح الشديدة والمدمّرة فقد قال تعالى: "فَلَمّا رأَوْهُ عارِضًا مُسْتَقبِلَ أَودِيَتِهِم قالوُا عارِضٌ مُمطِرُنا. بَل هُوَ ما استَعجَلتُم بِهِ: رِيحٌ فِيها عَذابٌ أليمٌ". وروى أن النبى (ص) كان يقول إذا هبت الريح: "اللّهُمَّ اجْعَلهَا رِياحًا وَلاتَجْعَلْهَا رِيحًا" لأن على العموم ما جاء بلفظ "الرياح" يدلّ على الرحمة، وما جاء بخلاف ذلك يدلّ على العذاب والهلاك. ويقول صاحب "البرهان فى علوم القرآن": "ونقل السيوطى، رحمه الله، عن ابن أبى حاتم أنّه نسب لأبى بن كعب أنه قال: كل شيء فى القرآن من "الرياح" فهو رحمة، وكل شيء فيه من "الريح" فهو عذاب".

والواقع أن لأسلوب القرآن رأيا آخر فى هذه المسألة، فقد تأتى "الريح" مفردة للنعمة والخير، وإن كان الغالب عليها عكس هذا المعنى. وعلى الناحية الأخرى فقد جاء لفظ "الرياح" فى الضرر مرة. وبمناسبة ما نحن فيه فقد أخطأ د. عبد الله الغذامى، كعادته فى التسرع والجزم بدون أى دليل، حين ردد، فى كتابه: "الخطيئة والتكفير" كلاما مماثلا لكلام المقال، ثم لم يكتف بذلك بل طبقه على شعر أبو القاسم الشابى رغم استعمال الشاعر التونسى فى غالب شعره "الريح والرياح" كلتيهما للهلاك والتدمير. وهو فى هذا يشبه د. حسن حنفى فى النفور من التدقيق والتحقيق وعدم التبصر، وكذلك فى التناقضات الكثيرة التى تبرقش كتاباته وأفكاره المتداعية. وهو أيضا، مثل د. حسن حنفى، ذرب اللسان والقلم لا يعرف التوقف ولا التردد. بل إنى لا أستبعد أن يكون قد قصد كل ما قاله مما يناقض العقل والمنطق أو يضارب بعضه بعضا لغاية فى نفس يعقوب ونفسه. وتجد هذا، وغيره كثير، فى الفصل المخصص له من كتابى: "أدباء سعوديون".

وقد لفتت ظاهرة التناقض فى كتابات د. حسن حنفى وأفكاره انتباه د. فؤاد زكريا منذ عقود، إذ كتب مقالا طويلا عن هذا الموضوع يجده القارئ ضمن كتابه: "الحقيقة والوهم فى الحركات الإسلامية المعاصرة كان يشد شعره فيه طوال الوقت ويخشى أن يطير عقله جراء قفز الأستاذ الدكتور من الفكرة إلى عكسها فى فقرتين متتاليتين، وفى أشد الموضوعات خطورة

وحساسية، ودون أن يختلج له رمش فى جفنه. ولنلاحظ أن د. فؤاد زكريا أستاذ فلسفة أيضا، ولم يكن يتعاطف لا مع الإسلام ولا مع من يرفعون رايته.

وتحت عنوان "المستقبل التاريخى" وخلال حديثه عن الهلاك يقول د. حسن حنفى: "ورد لفظ "هلك" حوالى تسعا وستين مرة. فهو مفهوم رئيسى فى الوعى التاريخى، خاصة وأنه يستعمل مع ضمير المتكلم الجمع: "هلكنا" ثمان عشرة مرة مما يؤكد أن التاريخ عامل إنسانى" (ص١٠١٩). ولا يوجد فى القرآن "هلكنا" أبدا بل "أهلكنا" (١٨مرة فعلا)، والمتكلم هو الله سبحانه. فهل هو خطأ مطبعى؟ لكن قوله: "مما يؤكد أن التاريخ عامل إنسانى" يجعلنى أستبعد احتمال الخطإ المطبعى لأن الكلام عن العامل الإنسانى لا العامل الإلهى على التواء التعبير والفكرة. ولا ينبغى أن ننسى الخطأين النحويين الموجودين فى كلام الأستاذ الدكتور، فقد نصب "تسعا وستين مرة"، وحقها الجر لأنها مضاف إليه ونعته، ورفع "ثمان" فى قوله: "ثمان عشرة مرة"، والصواب أن نقول: "ثمانىَ عشرةَ مرة" بالبناء على فتح الجزأين.

ومن عدم إحكام الفكرة عند الأستاذ الدكتور كذلك قوله: "والضعف والقوة ليسا هما فقط سبب الهلاك، فقد يهلك القوى وينتصر الضعيف. فالمادة ليست وحدها هى سبب الهزيمة أو الانتصار" (ص١٠١٧). وواضح أن القوة والضعف عنده هما القوة والضعف الماديان، مع أن القوة والضعف ليسا ماديين فقط، فهناك القوة والضعف العقليان، وهناك القوة والضعف الأخلاقيان، وهناك القوة والضعف فى التخطيط والتنظيم، وهناك القوة والضعف فى الدهاء والخداع، وهناك القوة والضعف فى المال، وهناك القوة والضعف فى السلاح، وهناك القوة والضعف فى العقيدة والإيمان، وهناك القوة والضعف فى العزيمة والثقة بالنفس... وربما لو أن سيادته قال إن القلة قد تغلب الكثرة كما ورد فى القرآن الكريم: "كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله" لكان الكلام منضبطا. أما انتصار الضعف على القوة فهذا كلام يحتاج إلى نظر وتدقيق، إذ قد تنتصر أمة ليس عندها جيش لجب ولا سلاح كثير على أمة لديها جيش جرار وأسلحة وفيرة، وهذا نوع من الضعف بلا جدال فى الأمة الأولى، لكن يعوض هذا أنها أمة يقظة لا تغفو بل تخطط وتخدع وتعتمد أسلوب المباغتة وتستثمر كل شىء فى حوزتها بينما الأمة الأخرى مطمئنة نائمة مهملة لا تأخذ حيطتها ولا تضع فى اعتبارها أن عدوتها بارعة فى التنظيم والتخطيط وانتهاز الفرص السانحة. وهذا يصدق على هزيمة العرب عام ١٩٦٧م، وهزيمة أمريكا فى حرب فيتنام فى تلك الفترة أيضا رغم التفوق الأمريكى

الساحق فى السلاح والمال ومستوى الضباط والجنود من الناحية المعرفية، ورغم الدمار الذى أنزلته أمريكا بفيتام آنذاك. ولقد انتصر الرعيل الأول من المسلمين فى غزواتهم وحروبهم رغم قلة عدد الجنود وقلة السلاح وفقره، بيد أن هذا وذاك قد عوضته "قوة" الإيمان والعزيمة الجياشة والثقة بالله وبالنفس وبالنصر وإيمانهم بأن موتهم فى الحرب شهادة تدخلهم الجنة...

هذا، وتكثر التناقضات فى الكتاب، والسبب أيضا هو ذرابة لسان الدكتور، فهو يترك لسانه يتكلم براحته أو قلمه يكتب ما يعن له دون أن يفكر فى إيقافه ومساءلته. ومن هذا قوله (ص٨٦): "وقد يتم النظر دون الإبصار. فالنظر مجرد رؤية العين الخارجية فى حين أن البصر هو رؤية العين الداخلية والخارجية"، وقوله بعد ذلك بثلاثين سطرا لا غير إن "البصر خارجى، والرؤية خارجية وداخلية". ومثل ذلك الاضطراب وعدم الرسو على بر قوله عن الصبر بين الإسلام واليهودية والنصرانية وإجازة الإسلام الرد على العدوان بمثله، وإن كان يفضل فى ذات الوقت الصبر والتسامح: "ومواجهة الأذى بالصبر أقرب إلى الأخلاق المسيحية، وبالأذى المماثل أقرب إلى الأخلاق اليهودية. وتظل الأخلاق الإسلامية أقرب إلى الاختيارين: الأخلاق المسيحية والأخلاق اليهودية، ولكن إلى الأخلاق المسيحية أقرب" (ص٣٧٥). هل فهم أحد شيئا؟ أما أنا فلم أفهم، إذ كيف يا ترى تكون الأخلاق الإسلامية أقرب إلى الاختيارين؟ إن هذا مستحيل لأن الإنسان لا بد أن يكون أقرب إلى أحد الطرفين المتعارضين من الطرف الآخر، وإلا فلا مكان لاستعمال "أفعل التفضيل". هكذا يقول العقل، وهكذا تقول قواعد اللغة. لكن الأستاذ الدكتور لا يكتفى بهذا الاضطراب ومعاداة المنطق فيعود ليقول: "ولكن الأخلاق الإسلامية أقرب إلى الأخلاق المسيحية". كيف وقد جعلها أقرب إلى هذه الأخلاق وإلى تلك الأخلاق فى نفس الوقت؟ الحق أنك متى قررت أن تقرأ للأستاذ الدكتور شيئا فعليك أن تخلع عقلك وتضعه بالخارج قبل الدخول، وإلا فقدته بالداخل من معاداة ما يكتب للمنطق. ولخير لك أن تتركه بالخارج حتى إذا ما خرجت وجدت عقلك ينتظرك فتأخذه وتعيده إلى مكانه فى رأسك من أن تدخل به فتفقده بالداخل وتخرج بدونه.

ومن هذه التناقضات قوله (ص٨٢) إن الولدان المخلدين ملائكة مرة (ص٨٢) وأولاد صغار مرة أخرى (١٢٧). وقد سبق أن أشرنا إلى هذا فى الفصل الحالى بشىء من التفصيل، فلا داعى إذن للتوقف هنا أكثر من ذلك. ومن تناقضاته حتى فى تركيب عبارة قصيرة قوله

عن التلاوة: "ولا تعنى التلاوة مجرد القراءة الصوتية بل الممارسة العملية لمضمونها مثل أمر الناس بالبر ونسيان النفس أولا" (ص١٩١). ذلك أن المطلوب فى القراءة أن يبدأ كل إنسان بنفسه قبل أن يدعو الآخرين إلى تنفيذ ما تقوله الآيات. وهذا عكس ما قاله الدكتور.

ومن تلك التناقضات أيضا قوله فى آخر حديثه عن القرآن إن "للقرآن سبعة مستويات فى الوجود ما يعلم منها:... ٧- المجموع منه فى مصحف عثمان كله أو بعضه؟ وهل ما حرق منه مكرر أم به زيادة أو نقصان" (ص١٩٣). ووجه التناقض فى كلام الأستاذ الدكتور هو استشهاده فى الهامش بالآيات التالية: "بل هو قرآن مجيد * فى لوح محفوظ"، "إن علينا جمعه وقرآنه"، "فإذا قرأناه فاتبع قرآنه"، فالآيات كما هو واضح تؤكد تعهد الله بحفظ القرآن، وإن كان قد نسى الاستشهاد أيضا بقوله تعالى فى مطلع سورة "الحِجْر": "إنا نحن نزَّلنا الذكر، وإنا له لحافظون"، على حين أنه يفتح باب التشكيك فيما تقوله الآيات. والمفروض أن سيادته يقوم بمجرد التسجيل لما يقوله القرآن تسجيلا سريعا وموجزا وركيكا فى معظم الأحيان، وغامضا أيضا فى أحيان غير قليلة. فلِمَ يذكرُ هذا التشكيك، وهو لم يرد فى القرآن؟

ومن تناقضاته فى الكتاب أيضا قوله (ص٨٤٨): "وطبقا لنظريات الطبيعة الحديثة كل شىء حى حتى الحجر، فلا فرق بين الحجر والماء والغاز والنار والجماد" مع أنه طوال الكتاب بل قُبَيْلَ ذلك الكلام وبُعَيْدَه يتكلم عن الحياة والموت ويعدّ الجمادات أشياء ميتة، فهو مثلا يقول قبل ذلك بسطر تقريبا: "فالنبات له أيضا دورته بين الحياة والموت". ومع هذا يعود فيقول بعد سطور (ص٨٤٩): "لا توجد طبيعة ميتة، وأخرى حية" ليقول بعدها بسطر: "والطبيعة الحية قد تموت إذا ما أسىء استعمالها ولم تتوافر البيئة الملائمة لها"، ثم يقول فى الصفحة التالية: "والماء حياة يحيى الأرض الميتة". وهذا مجرد مثال واحد.

والآن بعد أن طوفنا مع أسلوب الأستاذ الدكتور ما طوفنا نتساءل: كيف يكون هذا أسلوب أستاذ جامعى مشهور وله مشروع فكرى كبير يريد به إنهاض الأمة من رقادها الطويل؟ لقد قرأت ليوسف كرم وتوفيق الطويل وأبو العلا عفيفى وأحمد فؤاد الأهوانى وعثمان أمين وزكريا إبراهيم ونظمى لوقا وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ومحمد مصطفى حلمى وعبد الرحمن بدوى ومحمد عثمان الخشت، فلم أجد إلا لغة محكمة ناصعة تخلو من الأخطاء، وأسلوبا سلسا ليس فيه عنت ولا معاظلة ولا تهافت، وكلهم أساتذة فلسفة، فلِمَ ينفرد د. حسن حنفى بهذا الأسلوب الركيك المتهاوى المفتقر إلى الإحكام والمفعم بالأخطاء النحوية والصرفية؟ ودعنا من

**الأخطاء الإملائية. بل إن أساتذة الفلسفة الذين يأتون بعد هؤلاء الأساتذة ولا يكتبون بأسلوب ممتع متميز ليست لهم تلك الأخطاء والركاكات ولا تغشى كتاباتهم تلك العتمة التى نراها فى أحيان كثيرة على وجه أسلوب الأستاذ الدكتور ويبدو معها وكأنه يخاطب نفسه أو يغمغم غمغمة لا يتبينها حتى لُصَقَاؤُه.**

# قضايا لمسها د. حسن حنفى فى تفسيره للقرآن

أثار د. حسن حنفى فى الكتاب الذى معنا الآن عددا من القضايا التى تحتاج إلى وقفة أمامها لدراستها وإبداء الرأى بشأنها. على أنه لا ينبغى الظن بأن الأستاذ الدكتور قد تناول شيئا من هذه القضايا بتفصيل أو اهتمام خاص، بل كان يلقى عبارة عارضة هنا أو هناك ثم سرعان ما يمضى لِطِيَّتِه خفيفا لا يلتفت وراءه. ولسوف أختار بعض تلك القضايا وأبين رأيى فيها بشىء من التفصيل، ولكن لن أسرف فى عدد القضايا التى أنوى معالجتها بل سأركز على عينة صغيرة منها تعطى القارئ فكرة عن القضايا التى أثارها الأستاذ الدكتور ورأيه فيها مع تفصيل القول فى رأيى وموقفى منه ومنها.

والآن مع القضية الأولى، وهى خاصة بذى القرنين، الذى ورد الحديث عنه فى أواخر سورة "الكهف"، وكان ولا يزال هناك اختلاف حول شخصيته. ويأخذ الأستاذ الدكتور بالتفسير القائل بأنه هو الإسكندر الأكبر، الذى تظهر صورته على النقود اليونانية برأس ذى قرنين، وهى الخوذة التى كان يلبسها فى الحروب (ص١١٧). ولكن هل قال الله إنه الإسكندر الأكبر؟ بطبيعة الحال لا. وعلى ذلك لا يصح أن نقول إن المقصود هو الزعيم الإغريقى، وبخاصة أن ذا القرنين، كما هو واضح من النص الكريم، كان رجلا مؤمنا وعادلا ورحيما ويضع نفسه فى خدمة الضعفاء، فهل كان الإسكندر الأكبر كذلك؟ وقد أخطأ سافارى المستشرق الفرنسى منذ عدة قرون فى القول خلال ترجمته لكتاب الله بأن "الإسكندر الأكبر" يسمى فى القرآن: "ذا القرنين". إن هذا وهم ليس له فى القرآن أى أساس. وهو ما نقابله أيضا لدن إدوار مونتيه المستشرق السويسرى فى ترجمته الفرنسية للقرآن.

وقد كتب المودودى فى تفسيره أنه قورش الفارسى، وإن لم يجزم بهذا. وذكر أسبابه التى أدت به إلى هذا القول. وقال ذلك قبله أبو الكلام أزاد الزعيم الهندى المسلم عند تعليقه على الآيات الخاصة به فى سورة "الكهف" حيث تناول هذا الموضوع بالتفصيل الكبير. وثم مقال للدكتور عبد المنعم النمر وزير الأوقاف المصرى الأسبق عرض فيه رأى أزاد مُورِدًا الأسباب التى حملت ذلك العالم الهندى على هذا القول، وعنوان المقال المنشور فى مجلة "العربى" الكويتية هو "ذو القرنين شخصية حيرت المفكرين أربعة عشر قرنا وكشف عنها أبو الكلام أزاد" (يوليه ٢٠١٠م)، وهذا هو مع بعض التصرف: لقد أشار أزاد إلى ما قاله المفسرون من أنه الإسكندر أو عبد صالح أو نبى أو ملَك أو ملِك حميرى، لكنه لم يرتض أيا

من هذه الأقوال لعدم وجود دليل، ورَدَّ مثلا على من يقول إنه الإسكندر المقدونى بأن الإسكندر لا تُعْرَف له فتوحٌ بالمغرب، كما لم يعرف عنه أنه بنى سدا، ثم إنه ما كان مؤمنا بالله ولا شفيقا عادلا مع الشعوب المغلوبة. كما عُنِىَ أزاد بالرد على من يقول إنه عربى يمنى بأن اليهود لو كان هذا الزعيم يمنيا ما سألوا النبى عنه لأنه من السهل عليه فى هذه الحالة أن يعرف الجواب، ومن ثم ينجو من المأزق الذى دبروه له. وأضاف أزاد قائلا: لقد كان السؤال من قِبَل اليهود، فالأجدر أن نرجع إلى أسفار اليهود لنعرف هل يوجد فيها شىء يلقى الضوء على شخصية ذى القرنين. ثم يخبرنا بقوله: "خطر فى بالى لأول مرة هذا التفسير لذى القرنين فى القرآن، وأنا أطالع "سفر دانيال"، ثم اطلعت على ما كتبه مؤرخو اليونان، فرجح عندى هذا الرأى، ولكن شهادة أخرى خارجِ التوراة لم تكن قد قامت بعد، إذ لم يوجد فى كلام مؤرخى اليونان ما يلقى الضوء على هذا اللقب. ثم بعد سنوات لما تمكنت من مشاهدة آثار إيران القديمة ومن مطالعة مؤلفات علماء الآثار فيها زال الحجاب، إذ ظهر كشف أثرى قضى على سائر الشكوك، فتقرر لدى بلا ريب أن المقصود بذى القرنين ليس إلا كورش نفسه. فلا حاجة بعد ذلك أن نبحث عن شخص آخر غيره... إنه تمثال على القامة الإنسانية ظهر فيه كورش وعلى جانبيه جناحان كجناحى العُقَاب، وعلى رأسه قرنان كقرنى الكبش...".

ويعلق د. النمر قائلا: "ومع أن ما وصل إليه أزاد قد يعتبر لدى الباحثين كافيا إلا أنه مفسر للقرآن، وعليه أن يعقد المقارنة بين ما وصل إليه وبين ما جاء به القرآن عن ذى القرنين أو عن الملك كورش، إذ إن هذا يعتبر الفيصل فى الموضوع لدى المفسر المؤمن بالقرآن. ويقول أزاد إنه لم توجد مصادر فارسية يمكن الاعتماد عليها فى هذا، ولكن الذى أسعفنا هو الكتب التاريخية اليونانية. ولعل شهادتها تكون أوثق وأدعى للتصديق، إذ إن المؤرخين اليونان من أمة كان بينها وبين الفرس عداء مستحكم ومستمر، فإذا شهدوا لكورش فإن شهادتهم تكون شهادة حق لا رائحة فيها للتحيز... فقد أجمعوا على أنه كان ملكا عادلا كريما سمحا، نبيلا مع أعدائه، صعد إلى المقام الأعلى من الإنسانية معهم. وقد حدد أزاد الصفات التى ذكرها القرآن لذى القرنين، ورجع لهذه المصادر اليونانية فوجدها متلاقية تماما مع القرآن الكريم، وكان هذا دليلا قويا آخر على صحة ما وصل إليه من تحديد لشخصية ذى القرنين تحديدا لا يرقى إليه شك. فمَنْ كورش أو قورش إذن؟ إنه من أسرة فارسية ظهر فى منتصف القرن السادس قبل الميلاد فى وقت كانت فيه بلاده منقسمة إلى دويلتين تقعان تحت ضغط حكومتى

بابل وآشور القويتين، فاستطاع توحيد الدولتين الفارسيتين تحت حكمه، ثم استطاع أن يضم إليها البلاد شرقا وغربا بفتوحاته التى أشار إليها القرآن الكريم، وأسس أول إمبراطورية فارسية. وحين هزم ملك بابل سنة ٥٣٨ ق.م. أتاح للأسرى اليهود فيها الرجوع لبلادهم مزودين بعطفه ومساعدته وتكريمه... وظل حاكما فريدا فى شجاعته وعدله فى الشرق حتى توفى سنة ٥٢٩ ق.م.

سد يأجوج ومأجوج: إنما نسميه بهذا لأنه بنى لمنع الإغارات التى كانت تقوم بها قبائل يأجوج ومأجوج من الشمال على الجنوب، كما يسمى كذلك: "سد ذى القرنين" لأنه هو الذى أقامه لهذا الغرض. ويقول أزاد: لقد تضافرت الشواهد على أنهم لم يكونوا إلا قبائل همجية بدوية من السهول الشمالية الشرقية تدفقت سيولها من قبل العصر التاريخى إلى القرن التاسع الميلادى نحو البلاد الغربية والجنوبية. وقد سميت بأسماء مختلفة فى عصور مختلفة، وعرف قسم منها فى الزمن المتأخر باسم "ميغر" أو "ميكر" فى أوروبا، وباسم "التتار" فى آسيا. ولا شك أن فرعا لهؤلاء القوم كانوا قد انتشروا على سواحل البحر الأسود فى سنة ٦٠٠ ق.م. وأغار على آسيا الغربية نازلا من جبال القوقاز. ولنا أن نجزم بأن هؤلاء هم الذين شكت الشعوب الجبلية غاراتهم إلى كورش، فبنى السد الحديدى لمنعها. وتسمى هذه البقعة الشمالية الشرقية الموطن الأصلى لهؤلاء باسم "منغوليا"، وقبائلها الرحالة: "منغول". وتقول لنا المصادر اليونانية إن أصل منغول هو "منكوك" أو "منجوك". وفى الحالتين تقرب الكلمة من النطق العبرى:"ماكوك" والنطق اليونانى "ميكاك". ويخبرنا التاريخ الصينى عن قبيلة أخرى من هذه البقعة كانت تعرف باسم "يواسي". والظاهر أن هذه الكلمة ما زالت تحرف حتى أصبحت "يأجوج" فى العبرية". ويقول: "إن كلمتى "يأجوج ومأجوج" تبدوان كأنهما عبريتان فى أصلهما، ولكنهما فى أصلهما قد لا تكونان عبريتين. إنهما أجنبيتان اتخذتا صورة العبرية، فهما تنطقان باليونانية: "كاك: Gag" و"ماكوك: Magog". وقد ذُكِرَتا بهذا الشكل فى الترجمة السبعينية للتوراة، وراجتا بالشكل نفسه فى سائر اللغات الأوروبية". والكلمتان تنطقان فى القرآن الكريم بهمز وبدون همز. وقد استطرد أزاد بعد ذلك لذكر الأدوار السبعة أو الموجات السبع التى قام بها هؤلاء بالإغارة على البلاد الغربية منها والجنوبية.

ثم يحدد مكان السد بأنه فى البقعة الواقعة بين بحر الخزر (قزوين) والبحر الأسود حيث توجد سلسلة جبال القوقاز بينهما، وتكاد تفصل بين الشمال والجنوب إلا فى ممر كان يهبط

منه المغيرون من الشمال للجنوب، وفى هذا الممر بنى كورش سده كما فصله القرآن الكريم وتحدثت عنه كتب الآثار والتاريخ. ويؤكد أزاد كلامه بأن الكتابات الأرمنية، وهى شهادة محلية، تسمى هذا الجدار أو هذا السد من قديم باسم "بهاك غورائى"أو "كابان غورائي". ومعنى الكلمتين واحد، وهو مضيق "غورش" أو "ممر غورش". و"غورش" هو اسم "غورش أو كورش". ويضيف أزاد فوق هذا شهادة أخرى لها أهميتها أيضا، وهى شهادة لغة بلاد جورجيا، التى هى القوقاز بعينها. فقد سمى هذا المضيق باللغة الجورجية من الدهور الغابرة باسم "الباب الحديدي".

وبهذا يكون أزاد قد حدد مكان السد وكشف المراد من "يأجوج ومأجوج". وقد تعرض لدفع ما قيل من أن المراد بالسد هو سد الصين لعدم مطابقة مواصفات سد الصين لمواصفات سد ذى القرنين ولأن هذا بنى سنة ٢٦٤ ق.م. بينما بنى سد ذى القرنين فى القرن السادس قبل الميلاد. كما تعرض للرد على ما قيل بأن المراد بالسد هو "جدار دربند" أو "باب الأبواب" كما اشتهر عند العرب بأن جدار دربند بناه أنوشروان (من ملوك فارس من٥٣١– ٥٧٩ م) بعد السد بألف سنة، وأن مواصفاته غير مواصفات سد ذى القرنين، وهو ممتد من الجبل إلى الساحل ناحية الشرق، وليس بين جبلين.كما أنه من الحجارة ولا أثر فيه للحديد والنحاس. وعلى ذلك يكون المقصود بـ"العين الحمئة" هو الماء المائل للكدرة والعكارة وليس صافيا. ذلك حين بلغ الشاطيء الغربى لآسيا الصغرى ورأى الشمس تغرب فى بحر إيجه فى المنطقة المحصورة بين سواحل تركيا الغربية شرقا واليونان غربا، وهى كثيرة الجزر والخلجان.

والمقصود بـ"مطلع الشمس" هو رحلته الثانية شرقا التى وصل فيها إلى حدود باكستان وأفغانستان الآن ليؤدب القبائل البدوية الجبلية التى كانت تغير على مملكته. والمراد بـ"بين السدين" أى بين جبلين من جبال القوقاز التى تمتد من بحر الخزر (قزوين) إلى البحر الأسود حيث اتجه شمالا. ولقد كان أزاد بهذا البحث النفيس أول من حل لنا هذه الإشكالات التى طال عليها الأمد وحيرت كل المفكرين قبله، وحقق لنا هذا الدليل من دلائل النبوة الكثيرة".

وفى مقال بـ"ويكيبيديا" باسم "كورش الكبير" وتحت عنوان جانبى هو "قورش الكبير فى الديانات" نقرأ ما يلى: "يروى أن "قورش الأكبر" هو "ذو القرنين" الذى ورد ذكره فى القرآن فى سورة الكهف حسب تفسيرٍ ورأى ليس مؤكدا. ويذكر البعض أنه كان مؤمنًا بالله وباليوم الآخر. يدل على ذلك ما فى العهد القديم ككتاب عزرا (الإصحاح ١) وكتاب دانيال

(الإصحاح ٦) وكتاب أشعياء (الإصحاح ٤٤– ٤٥) من تجليله وتقديسه حتى سماه فى كتاب أشعياء: "راعى الرب"، وقال فى الإصحاح الخامس والأربعين: "هكذا يقول الرب لمسيحه لكورش الذى أمسكت بيمينه لأدوس أمامه أممًا وأحقاءَ ملوكٍ أحل لأفتح أمامه المصراعين، والأبواب لا تغلق. أنا أسير قدامك، والهضاب أمهد. أكسر مصراعى النحاس، ومغاليق الحديد أقصف. وأعطيك ذخائر الظلمة وكنوز المخابئ. لكى تعرف أنى أنا الرب الذى يدعوك باسمك. لقبتك وأنت لست تعرفنى".

ويرى البعض أنه كان موحدا لله... على أن النقوش والكتابات المخطوطة بالخط المسماري المأثور عن داريوش الكبير، وبينهما من الفصل الزمانى ثمانى سنين، ناطقة بكونه موحدا غير مشرك، فمن الصعب أن يتغير ما كان عليه كورش فى هذا الزمن القصير. وبخصوص شمائله فقد ورد من أخباره وسيرته وما قابل به الطغاة والجبابرة الذين خرجوا عليه أو حاربهم كملوك ماد وليدياد وبابل ومصر وطغاة البدو، وهو البلخ، وغيرهم. وكان كلما ظهر على قوم عفا عن مجرميهم، وأكرم كريمهم ورحم ضعيفهم وساس مفسدهم وخائنهم.

وقد أثنت عليه كتب العهد القديم، فاليهود يثنون عليه لأنه أرجعهم إلى بلادهم وبذل لهم الأموال لتجديد بناء الهيكل ورد إليهم نفائس الهيكل المنهوبة المخزونة فى خزائن ملوك بابل. وقد يكون هذا من أسباب ترجيح كونه "ذا القرنين". فالسؤال عن ذى القرنين إنما كان بتلقين من اليهود على ما فى الروايات. ذكره مؤرخو اليونان القدماء كهيرودت وغيره فوصفوه بعدة صفات كالمروءة والفتوة والسماحة والكرم والصفح وقلة الحرص والرحمة والرأفة. وقد ورد فى القرآن أن ذا القرنين كان ملكًا صالحًا آمن بالله، فمكّن الله له فى الأرض، وقوّى ملكه. ولقد بدأ ذو القرنين التجوال بجيشه فى الأرض داعيًا إلى الله، فاتجه غربا حتى وصل للمكان الذى تغيب فيه الشمس أو تخرج منه: "وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ" أى عين حمئة تعنى ماء حارا، فأوحى إليه أنه مالك أمر القوم الذين يسكنون هذه الديار، فإما أن يعذبهم أو أن يحسن إليهم، فأعلن أنه سيعاقب المعتدين الظالمين فى الدنيا، ثم حسابهم على الله يوم القيامة. ثم توجه للشرق. فوصل لمنطقة وقت طلوع الشمس، فحكم ذو القرنين فى المشرق بنفس حكمه فى المغرب، ثم انطلق. وصل ذو القرنين، فى رحلته، لقوم يعيشون بين جبلين أو سدّين بينهما فجوة. وكانوا يتحدثون بلغتهم التى يصعب فهمها. وعندما وجدوه ملكًا قويا طلبوا منه أن يساعدهم فى صد يأجوج ومأجوج بأن يبنى لهم سدا لهذه الفجوة على أن يدفعوا له خراجًا.

ووافق الملك على بناء السد، لكنه زهد فى مالهم، واكتفى بطلب مساعدتهم فى العمل على بناء السد وردم الفجوة بين الجبلين. واستخدم ذو القرنين وسيلة هندسية لبناء السّد فقام أولا بجمع قطع الحديد ووضعها فى الفتحة حتى تساوى الركام مع قمتى الجبلين. ثم أوقد النار على الحديد، وسكب عليه نحاسا مذابا ليلتحم وتشتد صلابته. فسدّت الفجوة، وانقطع الطريق على يأجوج ومأجوج، فلم يتمكنوا من هدم السّد ولا تسوُّره، وأمن القوم الضعفاء من شرّهم".

فهذه هى القضية الأولى، وفيها ترى ما قاله د. حسن حنفى بتسرع وخفة، وما قاله أبو الكلام أزاد فى تمحيص وتفصيل وبرهنة على كل ما يقول. وأما القضية الثانية فهى قضية الشفاعة. وفى أثناء حديثه عن الشفاعة كتب الأستاذ الدكتور أن "الشفاعة كشىءٍ وساطة، والوساطة تهميش للحرية والمسؤولية، والصفح أفضل" (ص١٦٣). وهذا الكلام يستلزم أن أكتب كلمة فى موضوعه، وأنا لا أكتبها للأستاذ الدكتور، فالأستاذ الدكتور يرى أن العالم الآخر مجرد خيالات تعبر عن مخاوفنا نحن البشر ورغباتنا وتطلعاتنا ليس أكثر، وإنما أكتبها تجلية لقضية الشفاعة فى الإسلام مستشهدا بطبيعة الحال بالنصوص. والأستاذ الدكتور لا يقتنع بالنصوص القرآنية والحديثية، فهى لا تساوى شيئا بالقياس إليه، وهو حر فيما يرى، ولكنى أحببت أن أهتبل هذه السانحة لأبين الموقف المقابل لموقف د. حنفى من هذه المسألة حتى تكون بين يدى القارئ الكريم البضاعتان فيجس كلا منهما براحته ويقلبها تقليبا إلى أن يستريح عقله إلى واحدة منهما.

والحق أن الشفاعة هى من مظاهر رحمة الله بعباده، إذ سوف يقوم النبى عليه السلام يوم الحساب بالشفاعة لمن قضى الله بخروجه من النار. وقد كان للدكتور مصطفى محمود نفس الموقف من الشفاعة الذى يقفه د. حنفى، وإن كان قد فصل القول فيها ولم يكتف بكلمة طائرة كما صنع سيادته، إذ كان ينكرها ويرى أنها لون من الوساطة، فضلا عن أنها، كما يقول، سوف تتسبب فى ركون طوائف من المسلمين إلى الكسل والتبلد اعتمادا على أن الرسول سيتدخل لصالحهم عند اللزوم، وبدلا من أن يدخلوا النار ويقاسوا لهيبها وآلامها ولظاها ودخانها وخزيها سوف يغفر الله لهم ويرحمهم بتدخل رسوله مُحَمَّد من أجلهم. كما أنها، فى نظره، دليل على غياب العدل، إذ لو كان ثمة عدل لحوسب المذنبون وأوخذوا عقابهم، وإلا فسوف يختلط الحابل بالنابل ويكون الجزاء شيئا واحدا للمطيع والعاصى جميعا. بيد أن د. مصطفى محمود يقول ما يقول عن الشفاعة من داخل الإيمان بالآخرة والحساب والثواب والعقاب على

عكس د. حسن حنفى. لكن فات من يقولون بذلك أن الله لن يخص بشفاعة نبيه طائفة من أمته ويحرم منها طائفة أخرى، بل ستكون متاحة للجميع. وهى مظهر من مظاهر تكريم النبى عليه السلام. فقد كان من السهل أن يغفر الله لعباده المحتاجين للغفران مباشرة، لكنه أراد أن يرفع نبيه درجة أخرى تكريما له. وللتقريب ليس إلا نقول إن الشفاعة تشبه نظام لجنة الرأفة فى الامتحان، فهذه اللجنة لا تأخذها الشفقة على بعض الطلاب فتنجّحهم أو تقسو على البعض الآخر فترسّبهم بل أمامها لوائح وقواعد تتبعها فى هذه الرأفة، إذ هى رأفة مقننة، وليست اعتباطية. فشفاعة الرسول هى شىء كهذا إن كان لنا أن نضرب لها مثلا تقريبيا من عصرنا وميدان عملنا. ثم إن الشفاعة مذكورة فى القرآن الكريم، وإن علقها الكتاب المجيد على إذن الله سبحانه. كما تحدث الرسول فى عدد من الأحاديث عنها وأنه سوف يشفع لطوائف من المذنبين أمام الله يوم القيامة.

يقول القرآن المجيد: "يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِى لَهُ قَوْلًا" (طه/ ١٠٩)، "وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ" (سبأ/ ٢٣)، "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ" (يونس/ ٣)، لَهُ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ" (البقرة/ ٢٥٥)، "يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ" (الأنبياء/ ٢٨).

ويقول الرسول الأكرم ﷺ: "إذا كان يومُ القيامةِ ماجَ النَّاسُ بَعضُهم فى بَعضٍ، فيَأتونَ آدمَ فيَقولونَ: اشفَع لَنا إلى ربِّك. فيَقولُ: لَستُ لَها، ولكن عليكُم بإبراهيمَ، فإنَّه خَليلُ الرَّحمنِ. فيَأتونَ إبراهيمَ، فَيَقولُ: لَسْتُ لَها، ولكن عليكُم بموسَى، فإنَّه كَليمُ اللهِ. فيَأتونَ موسَى، فيَقولُ: لَستُ لَها، ولَكن عليكُم بعيسى، فإنَّه رُوحُ اللهِ وكَلِمتُه. فيَأتونَ عيسَى فيَقولُ: لَسْتُ لَها، ولكن عليكم بمُحمَّدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم. فيَأتونَنى، فأَقولُ: أَنا لَها. فأَستأذِنُ على ربِّى، فيُؤْذَنُ لى، ويُلهِمُنى محامِدَ أَحمَدُه بِها لا تَحضُرُنِى الآنَ، فأَحمَدُه بِتلكَ المَحامِدِ، وأَخِرُّ له ساجِدًا، فيُقالُ: يا مُحمَّدُ، ارفَعْ رَأسَك، وقُلْ يُسْمَعْ لكَ، وسَلْ تُعْطَ، واشفَعْ تُشفَّعْ. فأَقولُ: يا ربِّ، أُمَّتى أُمَّتى! فيُقالُ: انطلِقْ فأَخرِجْ مِنها مَن كان فى قَلبِه مِثقالُ شَعيرةٍ مِن إيمانٍ. فأَنطلِقُ فأَفعَلُ، ثُمَّ أَعودُ فأَحمَدُه بتلكَ المَحامدِ، ثُمَّ أخِرُّ له ساجدًا، فيُقال: يا مُحمَّدُ، ارفَعْ رَأسَك، وقُل يُسْمَعْ لكَ، وسَلْ تُعْطَ، واشْفَعْ تُشَفَّعْ. فأَقولُ: يا ربِّ، أُمَّتى أُمَّتى! فيُقالُ: انطلِقْ فأَخرِجْ مِنها مَن كان

فى قَلبِه مِثقالُ ذرَّةٍ أو خَرْدَلةٍ مِن إيمانٍ. فأَنطلِقُ فأَفعَلُ، ثُمَّ أَعودُ فأَحمَدُه بتلكَ المَحامدِ، ثُمَّ أخِرُّ له ساجِدًا، فيُقال: يا مُحمَّدُ، ارفَعْ رَأسَك، وقُل يُسْمَعْ لكَ، وسَلْ تُعطَ، واشفَعْ تُشفَّعْ. فأَقولُ: يا ربِّ، أُمَّتى أُمَّتى! فيَقولُ: انطَلِقْ فأَخرِجْ مَن كان فى قَلبِه مِثقالِ حبَّةِ خَردلٍ مِن إيمانٍ فأَخْرِجْه منَ النَّارِ. فأَنطلِقُ فأَفعَلُ، ثُمَّ أَعودُ الرَّابعةَ، فأَحمَدَه بتلكَ المحامدِ، ثمَّ أخِرُّ له ساجِدًا، فيُقالُ: يا مُحمَّدُ، ارفَعْ رَأسَك، وقُل يُسْمَعْ، وسَلْ تُعطَهْ، واشفَعْ تُشفَّعْ. فأَقولُ: يا ربِّ، ائذَنْ لى فيمَن قال: لا إلَه إلا اللهُ. فيَقولُ: وعِزَّتى وجَلالى وكِبريائى وعَظَمَتى لأُخرِجَنَّ مِنها مَن قال: لا إلهَ إلا اللهُ".

وعن عوف بن مالك الأشجعى: "كنا مع رسول الله ﷺ فى سفر، فتوسد كل رجل منا ذراع راحلته. قال: فاستيقظت فلم أر رسول الله ﷺ، فقمت فذهبت أطلبه، فإذا معاذ بن جبل قد أفزعه الذى أفزعنى.قال: فبينما نحن كذلك إذا هدير كهدير الرحى بأعلى الوادى.فبينما نحن كذلك إذ جاء النبى ﷺ فقال: أتانى آتٍ من ربى فخيرنى بين أن يدخل نصف أمتى الجنة وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة. فقلنا: نَنْشُدك اللهَ والصُّحْبَةَ يا رسول الله لَمَّا جعلتنا من أهل شفاعتك. قال: أنتم من أهل شفاعتى.قال: ثم انطلقنا إلى الناس، فإذا هم قد فزعوا حين فقدوا رسول الله ﷺ، فأتاهم النبى ﷺ فقال: إنه أتانى آتٍ من ربى فخيرنى بين أن يدخل نصف أمتى الجنة وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة. قالوا: يا رسول الله، نَنْشُدك اللهَ والصحبةَ لَمَّا جعلتَنا من أهل شفاعتك. قال: فأنتم من أهل شفاعتى.فلما أَضَبُّوا عليه قال: شفاعتى لمن مات من أمتى لا يشرك بالله شيئا".

ومرة أخرى ها نحن أولاء بين ما قاله د. حسن حنفى فى الشفاعة وبين ما قلته مستندا إلى نصوص القرآن المجيد والحديث الشريف. والموقفان بين يدى القراء كلاهما، ويستطيعون أن ينظروا فيهما وأن يروا أيهما تقبله عقولهم وأيهما ترفضه تلك العقول. والآن إلى القضية الثالثة، إذ يقول الأستاذ الدكتور عن كتاب الله سبحانه إن كثيرا من العرب قد آمنوا به "لمجرد سماع صوته وإيقاعه الشعرى، ثم تأتى الحكمة بعد ذلك. فالجمال مدخل للحقيقة. ثم تأتى النبوة وأحكامها" (ص١٧٨). يقول الأستاذ الدكتور هذا ببساطة متناهية وكأنها مسلمة من المسلمات. وكنا نحب أن يأتينا بمثال يثبت ما يقول، إذ إن ما يقوله دعوى تحتاج إلى دليل، وإلا لم يكن لها قيمة. أما أنا فلا أتذكر حالة واحدة لعربى آمن بالقرآن لمجرد سماع صوته وإيقاعه الشعرى، فضلا عن أن عبارة "إيقاعه الشعرى" غير مقبولة ولا صحيحة. فالشعر

شىء، والقرآن شىء آخر كما وضحنا أكثر من مرة فى هذا الكتاب. ثم لو كان كلام سيادته صحيحا فكيف يفسر البطء الشديد الذى اتسم به اعتناق الإسلام فى الفترة المكية حتى لقد كان عدد المؤمنين بدين مُحَمَّد عند الهجرة بعد انقضاء ثلاث عشرة سنة فى دعوته الناس إليه عددا محدودا. كما كانت عداوة المكيين له ولقرآنه عداوة قاتلة. وإن معاودة القرآن مرارا وتكرارا للحديث عن القيم والعقائد والأخلاق التى يدعو إليها والقصص التى يرويها لدليل قاطع على أن اعتناق الإسلام لم يكن بالأمر السهل كما يصوره الأستاذ الدكتور تصويرا خياليا لا علاقة له بالواقع بحيث يزعم أن كل من كان يسمع آياته تتلى عليه يدخل فيه على الفور دون تباطؤ أو تلكؤ.

والواقع أن الذين دخلوا الإسلام سواء فى مكة أو فى المدينة إنما دخلوه فى الأساس لما يدعو إليه من قيم كريمة ومبادئ راقية. نعم لقد كان جمال النص القرآنى عاملا مساعدا، لكن لا أحد قد دخل الإسلام لمجرد أن القرآن كلام جميل ثم بعد دخوله الإسلام شرع يفكر فى محتواه. ولو كان الأمر كما يقول سيادته لقد كان الشعر أولى بأن ينشغلوا به عن القرآن لأن موسيقاه أبرز ظهورا ولما آمن شاعر به لنفس السبب. والغريب أن قوم الرسول كانوا يتهمون القرآن بأنه شعر. أى أن كون القرآن شعرا كان سببا فى كفرهم به، وهذا عكس ما يقوله الأستاذ الدكتور.

ولقد تحدى القرآن المشركين بأن يأتوا بمثله أو بعشر سور من مثله أو حتى بسورة واحدة فما كان جوابهم إلا أن قالوا: "لو نشاء لقلنا مثل هذا". أى أنهم، على عكس ما يزعم الأستاذ الدكتور، لم يكونوا يخرون صرعى أمام أسلوبه حين يسمعونه أول مرة ويعتنقون الإسلام فى التو واللحظة. كذلك فإن الأسباب التى كانوا يتعللون بها على القرآن هى محتواه. وهذا معناه أنهم كانوا لا ينشغلون بما فيه من جمال عما يتضمنه من عقيدة وأخلاق وتاريخ بل كانوا يقصدون قصدا إلى ذلك المحتوى. لقد كانوا يرفضون الإيمان به لأنه يدعوهم إلى الإيمان بحياة أخرى، وكان يدعوهم إلى التوحيد ونبذ الأصنام والأوثان، وكان يدعوهم إلى ترك ما كان عليه الآباء والأجداد من مفاسد وقيم عفنة، وكان ينهاهم عن الخمر والربا وأكل الميتة وما أهل لغير الله به وعن الكبر والغطرسة والمفاخرة بالأنساب. وهذا كله مضمون لا شكل ولا جمال صوتى. أى أن المضمون يأتى عندهم أولا.

وكان المشركون إذا سمعوا النبى يتلو القرآن عليهم أحدثوا لغطا وصخبا حتى يفسدوا الجو عليه. ولو كان كلام الأستاذ الدكتور صحيحا لأنصتوا وسمعوا وخشعوا وأعلنوا إسلامهم للحظتهم. لكنهم كانوا يسخرون من كل ما جاء فى القرآن سواء كان دعوة إلى التوحيد وترك الأصنام والإيمان بالآخرة أو كان تصويرا لمتع الجنة أو عذاب جهنم أو كان قصصا عن الأمم السابقة وأنبيائها أو كان تهديدا لهم بعقاب الدنيا. وهذا كله معروف. كما كان النضر بن الحارث يقرأ عليهم من كتب أحضرها من فارس فيها قَصَص ملوكهم وقادتهم وزعمائهم ويقول لهم: هذا خير من قرآن محمد.

بل لقد بلغ من عداوة قريش للقرآن أنهم أرسلوا فى أعقاب المهاجرين إلى بلد النجاشى من يوغر صدره عليهم ويعيدهم إلى مكة كى يعذبوهم من جديد، إلا أن النجاشى لم يستجب لهم وطمأن اللاجئين بأنهم فى كنفه ولن يستطيع أحد أن يمد إليهم يدا بالأذى. وحين أراد التعرف إلى الدعوة الجديدة التى أتى بها نبيهم والكتاب الذى نزل عليه ذكروا ما فيه من مبادئ عالية وأخلاق كريمة وعقائد قويمة، ولم يتطرقوا إلى جماله الأسلوبى بحال. وهذا ما قالوه: "أَيُّهَا المَلِكُ، كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ نَعْبُدُ الأَصْنَامَ ونَأْكُلُ المَيْتَةَ ونَأْتِى الفَوَاحِشَ ونَقْطَعُ الأَرْحامَ ونُسِيءُ الجِوَارَ ويأْكُلُ القَوِى مِنَّا الضَّعِيفَ. فَكُنَّا على ذلك حتى بَعَثَ اللهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا نَعْرِفُ نَسَبَهُ وصِدْقَهُ وأَمَانَتَهُ وعَفَافَهُ، فَدَعَانَا إلى اللهِ عزَّ وجلَّ لِنُوَحِّدَهُ ونَعْبُدَهُ ونَخْلَعَ ما كُنَّا نَعْبُدُ نَحْنُ وآباؤُنَا من دُونِ اللهِ من الحِجَارَةِ والْأَوْثَانِ، وأَمَرَنَا بِصِدْقِ الحَدِيثِ وأَدَاءِ الأَمَانَةِ وصِلَةِ الرَّحِمِ وحُسْنِ الجِوَارِ والْكَفِّ عَنِ المَحارِمِ والدِّمَاءِ، ونَهَانَا عَنِ الفَوَاحِشِ وشَهَادَةِ الزُّورِ وأَكْلِ مَالِ اليَتِيمِ وقَذْفِ المُحْصَنَةِ، وأَمَرَنَا أنْ نَعْبُدَ اللهَ لا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وإِقَامَ الصَّلَاةِ وإيتاءَ الزَّكَاةِ (قالتْ: فَعَدَّدَ عليْه أُمُورَ الإِسْلَامِ)، فَصَدَّقْنَاهُ وآمَنَّا بِهِ واتَّبَعْنَاهُ على ما جَاءَ بِهِ، فَعَبَدْنَا اللهَ وحْدَهُ لا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وحَرَّمْنَا ما حَرَّمَ عَلَيْنَا وأَحْلَلْنَا ما أَحَلَّ لنا. فَعَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا فَعَذَّبُونَا وفَتَنُونَا عن دِينِنَا لِيَرُدُّونَا إلى عِبادَةِ الأَوْثَانِ من عِبادَةِ اللهِ عزَّ وجلَّ وأَنْ نَسْتَحِلَّ ما كُنَّا نَسْتَحِلُّ من الخَبائِثِ. فَلَمَّا قَهَرُونَا وظَلَمُونَا وشَقُّوا عَلَيْنَا وحالُوا بَيْنَنَا وبَيْنَ دِينِنَا خَرَجْنَا إلى بَلَدِكَ واخْتَرْنَاكَ على مَنْ سِوَاكَ ورَغِبْنَا فى جِوَارِكَ ورَجَوْنَا ألا نُظْلَمَ عِنْدَكَ أَيُّهَا المَلِكُ". ومن قبلُ حين استشارت خديجة قريبها ورقة بن نوفل عقب عودة زوجها من الغار فزعا إثر اللقاء الأول هناك بينه وبين جبريل كان تركيزه فى كلامه على المشابهة التى تصل بين الوحى المحمدى وما جاء به موسى، ولم يذكر حلاوة أسلوب القرآن البتة.

وهذه قصة أخرى من القصص التى تبين صدق ما أقول. فتحت عنوان "أول من جهر بالقرآن" نقرأ فى سيرة ابن هشام ما يلى: "قال بن إسحاق: وحدثنى يحيى بن عروة بن الزبير عن أبيه قال كان أول من جهر بالقرآن بعد رسول الله ﷺ بمكة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه. قال: اجتمع يوما أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: والله ما سمعت قريش هذا القرآن يُجْهَر لها به قط. فمَنْ رجلٌ يُسْمِعُهموه؟ فقال عبد الله بن مسعود: أنا. قالوا: إنا نخشاهم عليك. إنما نريد رجلًا له عشيرة يمنعونه من القوم إن أرادوه. قال: دعونى، فإن الله سيمنعنى.قال: فغدا ابن مسعود حتى أتى المقام فى الضحى، وقريش فى أنديتها، حتى قام عند المقام ثم قرأ: "بسم الله الرحمن الرحيم" رافعا بها صوته: "الرحمن علم القرآن". قال: ثم استقبلها يقرؤها. قال: فتأملوه فجلعوا يقولون: ماذا قال ابن أم عبد؟ قال: ثم قالوا: إنه ليتلو بعض ما جاء به مُحَّد. فقاموا إليه فجعلوا يضربون فى وجهه، وجعل يقرأ حتى بلغ منها ما شاء الله أن يبلغ ثم انصرف إلى أصحابه وقد أثروا فى وجهه، فقالوا له: هذا الذى خَشِينا عليك. فقال: ما كان أعداء الله أهون على منهم الآن. ولئن شئتم لأغادينَّهم بمثلها غدا. قالوا: لا. حسبك! قد أسمعتَهم ما يكرهون".

وهذه قصة أخرى، وهى قصة إسلام أبى ذر وأخيه: "عن عبد الله بن عباس أنَّ ابنَ عبّاسٍ حدَّثهم عن بُدُوِّ إسلامِ أبى ذَرٍّ قال: لَمّا بلَغه أنَّ رجُلًا خرَج بمكَّةَ يزعُمُ أنَّه نَبى بعَث أخاه فقال: انطلِقْ حتّى تأتيَنى بخَبرِه وما تسمَعُ منه. فانطلَق أخوه حتّى سمِع مِن رسولِ اللهِ ﷺ ثمَّ رجَع إلى أبى ذَرٍّ فأخبَره أنَّه يأمُرُ بالمعروفِ ويَنهى عنِ المُنكَرِ ويأمُرُ بمكارِمِ الأخلاقِ، فقال أبو ذَرّ: ما شفَيْتَنى.فأخَذ شَنَّةً فيها ماؤُه وزادُه ثمَّ انطلَق حتّى أتى مكَّةَ ففرِقَ أنْ يسأَلَ أحَدًا عن شيءٍ ولَمْ يَلْقَ رسولَ اللهِ ﷺ، فدخَل المسجِدَ فجال به حتّى أمسى. فلمّا أعتَم مرَّ به على بنُ أبى طالبٍ فقال: مَنِ الرَّجُلُ؟ قال: رجُلٌ مِن غِفارَ. قال: فانطلِقْ إلى المنزِلِ. فانطلَق معه لا يسأَلُ واحدٌ منهما صاحبَه عن شيءٍ. فلمّا أصبَح غَدا أبو ذَرٍّ فى الطَّلَبِ، فلمّا أمسى نام فى المسجِدِ، فمرَّ به على بنُ أبى طالبٍ فقال: آنَ للرَّجُلِ أنْ يعرِفَ منزِلَه. فلمّا كان اليومُ الثّالثُ أخَذ عَلَى عَلِى لئنْ أخبَره بأمرِه لَيستُرَنَّ عليه ولَيكتُمَنَّ عنه، فأخبَره أنَّه بلَغه أنَّ رجُلًا خرَج بمكَّةَ يزعُمُ أنَّه يرى، فبعَثْتُ أخى فلَمْ يأتِنى ما يَشفينى، فجِئْتُه بنَفْسى.فقال له علِى:إنِّى غادٍ، فاتْبَعْنى.فإنِّى إنْ رأَيْتُ ما أخافُ عليكَ قُمْتُ كأنِّى أُهريقُ الماءَ. فغَدا على، وغَدا أبو ذَرٍّ على أثَرِه حتّى دخَل على رسولِ اللهِ ﷺ، ودخَل أبو ذَرٍّ على أثَرِه، فأخبَرَ رسولَ اللهِ ﷺ وسمِع منه

فأسلَم، ثمَّ قال: يا رسولَ اللهِ، مُرْنى بأمرِكَ. فقال: ارجِعْ إلى قومِكَ حتّى يأتيَكَ خَبرى.فقال: واللهِ لا رجَعْتُ حتّى أُصرِّحَ بالإسلامِ. فغَدا إلى المسجِدِ فقام يصرُخُ بأعلى صوتِه: "أشهَدُ ألا إلهَ إلّا اللهُ وأنَّ مُحمَّدًا عبدُه ورسولُه"، فقال المُشرِكونَ: صَبَأَ الرَّجُلُ. ثمَّ قاموا إليه فضرَبوه حتّى سقَط، فمرَّ به العبّاسُ بنُ عبدِ المُطَّلبِ فأكَبَّ عليه وقال: قتَلْتُم الرَّجُلَ يا معشرَ قُرَيشٍ. أنتم تُجّارٌ، وطريقُكم على غِفارَ. أفترُيدونَ أنْ يُقطَعَ الطَّريقُ؟ فكَفُّوا عنه. فلمّا كان الغَدُ عاد لِمَقالتِه، فوثَبوا عليه فضرَبوه حتّى سقَط، فمرَّ به العبّاسُ فأكَبَّ عليه وقال لهم مِثْلَ ما قال بالأمسِ، فكَفُّوا عنه. فهذا كان بُدُوَّ إسلامِ أبى ذَرٍّ رضِى اللهُ عنه". وواضح أن أبا ذر وأخاه أسلما لأن القرآن الذى يتلوه محمد على الناس يدعو إلى العقيدة الصحيحة والمكارم القويمة الراقية. كما أن قريشا حين سمعوا القرآن من أبى ذر مرتين، وفى المسجد الحرام، لم يلتفتوا إلى جماله وإيقاعه، بل انهالوا عليه ضربا مبرحا كراهية لمضمونه.

وفى إسلام وفد يثرب بمكة، ذلك الإسلام الذى ترتب عليه أنْ هاجر الرسول والمسلمون المكيون إلى يثرب، نرى أن الأمر لم يكن أمر جمال أسلوبى بل كان الاهتمام منصبا كله على محتوى القرآن والنتائج التى سوف تترتب على الإيمان به والدخول فى الدين الذى يدعو إليه: "عن جابر أَنَّ النبى ﷺ لَبِث بمكَّةَ عَشْرَ سِنينَ يَتْبَعُ الناسَ فى منازِلِهم فى المواسمِ ومَجَنَّةَ وعُكاظَ، يقول: مَن يؤوينى؟مَن ينصُرُنى حتى أبلِّغَ رسالاتِ ربِّى، وله الجَنَّةُ؟ فلا يجِدُ أحدًا ينصُرُه ولا يؤويه حتى إنَّ الرَّجُلَ لَيَرْحَلُ مِن مُضَرَ أو اليمَنِ إلى ذى رَحِمِه، فيأتيه قومُهُ فيقولون له: "احذَرْ غلامَ قُرَيشٍ لا يَفْتِنْكَ"، ويمشى بين رجالِهم يَدْعُوهم إلى اللهِ عزَّ وجلَّ، وهم يُشيرون إليه بالأصابعِ، حتى بعَثَنا اللهُ مِن يَثرِبَ، فيأتيه الرَّجُلُ منّا فيؤمِنُ به ويُقرِئُه القرآنَ، فينقلِبُ إلى أهلِهِ فيُسْلِمون بإسلامِه حتى لم يَبْقَ دارٌ مِن دُورِ الأنصارِ إلا وفيها رَهْطٌ مِن المسلِمينَ يُظهِرون الإسلامَ، وبعَثَنا اللهُ إليه، فائتمَرْنا واجتمَعْنا وقُلْنا: حتى متى رسولُ اللهِ ﷺ يُطْرَدُ فى جبالِ مكَّةَ ويخافُ؟ فرحَلْنا حتى قَدِمْنا عليه فى المَوسِمِ، فواعَدَنا بَيْعةَ العقَبةِ، فقال له عمُّه العبّاسُ: يا ابنَ أخى، ما أدرى ما هؤلاء القومُ الذين جاؤوك! إنِّى ذو معرفةٍ بأهلِ يَثرِبَ. فاجتمَعْنا عنده مِن رجُلٍ ورجُلَيْنِ، فلمّا نظَر العبّاسُ فى وجوهِنا قال: هؤلاء قومٌ لا نَعرِفُهم. هؤلاء أحداثٌ. فقُلْنا: يا رسولَ اللهِ، علامَ نُبايِعُك؟ قال: تُبايِعُونى على السَّمْعِ والطاعةِ فى النشاطِ والكسَلِ، وعلى النفقةِ فى العُسْرِ واليُسْرِ، وعلى الأمرِ بالمعروفِ والنَّهْىِ عن المنكَرِ، وعلى أن تقولوا فى اللهِ لا تأخُذُكم لومةُ لائمٍ، وعلى أن تنصُرونى إذا قَدِمْتُ عليكم، وتَمْنَعونى ممّا تَمْنَعون منه أنفُسَكم

وأزواجَكم وأبناءَكم، ولكم الجنَّةُ. فقُمْنا نُبايِعُه، فأخَذ بيدِهِ أسعَدُ بنُ زُرارةَ، وهو أصغَرُ السَّبْعِينَ، فقال: رُوَيدًا يا أهلَ يَثرِبَ. إنّا لم نَضرِبْ إليه أكبادَ المَطِى إلا ونحن نَعلَمُ أنَّه رسولُ اللهِ. وإنَّ إخراجَهُ اليومَ مُفارَقةُ العرَبِ كافَّةً، وقَتْلُ خيارِكم، وأن تعَضَّكم السيوفُ. فإمّا أنتم تَصبِرون على ذلك، فخُذوه، وأجرُكم على اللهِ، وإمّا أنتم تخافون مِن أنفُسِكم خِيفةً، فذَرُوه، فهو أعذَرُ لكم عند اللهِ! فقالوا: يا أسعَدُ، أَمِطْ عنّا يدَكَ. فواللهِ لا نذَرُ هذه البَيْعةَ ولا نستقِيلُها. فقُمْنا إليه رجُلًا رجُلًا، فأخَذ علينا وشرَط يُعطِينا بذلك الجنَّةَ".

وكان الأعشى، وهو شاعر، قد عزم على أن يفد على النبى بيثرب ويعلن إسلامه لولا أن قريشا صدته وأغرته بمال، فرجع من الطريق ناويا أن يعاود الذهاب إلى يثرب العام القابل، وإن لم يكتب له الدخول رسميا فى الإسلام لأنه مات قبل أن يحول الحَوْل. والذى يهمنا فى الأمر هو ما قاله فى قصيدة كان قد أعدها ليلقيها فى حضرة النبى عليه السلام، ومنها الأبيات التالية، وليس فيها أى حديث عن جمال أسلوب القرآن ولا افتتانه به، بل عن المبادئ العالية التى يتضمنها القرآن ويدعو محمدٌ العربَ إليها. ولو كان الأمر كما يقول الأستاذ الدكتور لقد كان الأعشى حريا أن يذكر ذلك فى هذا الشعر البديع:

أَلَم تَغتَمِض عَيناكَ لَيلَةَ أَرمَدا ... وَعادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّدا

وَما ذاكَ مِن عِشقِ النِساءِ، وَإِنَّما ... تَناسَيْتَ قَبلَ اليَومَ خُلَّةَ مَهدَدا

وَلَكِنْ أَرى الدَهرَ الَّذى هُوَ خاتِرٌ ... إذا أَصلَحَتْ كَفّاى عادَ فَأَفسَدا

شَبابٌ وَشَيْبٌ وَافتِقارٌ وَثَروَةٌ ... فَلِلَّهِ هَذا الدَّهرُ كَيفَ تَرَدَّدا؟

وَما زِلتُ أَبغى المالَ مُذ أَنا يافِعٌ ... وَليدًا وَكَهلًا حينَ شِبْتُ وَأَمرَدا

وَأَبتَذِلُ العِيسَ المَراقيلَ تَغْتَلى ... مَسافَةَ ما بَينَ النَجيرِ فَصَرْخَدا

فَإِن تَسأَلى عَنِّى فَيا رُبَّ سائِلٍ ... حَفِىّ عَنِ الأَعْشَى بِهِ حَيثُ أَصْعَدا

أَلا أَيُّهَذا السائِلى:أَينَ يَمَّمَتْ؟ ... فَإِنَّ لَها فى أَهلِ يَثْرِبَ مَوعِدا

فَأَمّا إِذا ما أَدلَجَتْ فَتَرى لَها ... رَقيبَيْنِ: جَدْيًا لا يَغيبُ وَفَرْقَدا

وَفيها إِذا ما هَجَّرَتْ عَجْرَفِيَّةٌ ... إِذا خِلْتَ حِرْباءَ الظَهيرَةِ أَصْيَدا

أَجَدَّتْ بِرِجْلَيها نَجاءً وَراجَعَت ... يَداها خِنافًا لَيِّنًا غَيرَ أَحْرَدا

فَآلَيتُ لا أَرثي لَها مِن كَلالَةٍ ... وَلا مِن حَفًى حَتّى تَزورَ مُحَمَّدا

مَتى ما تُناخي عِندَ بابِ ابنِ هاشِمٍ ... تُريحي وَتَلقَى مِن فَواضِلِهِ يَدا

نَبِي يَرى ما لا تَرَونَ، وَذِكرُهُ ... أَغارَ، لَعَمْرِى، فى البِلادِ وَأَنجَدا

لَهُ صَدَقاتٌ ما تُغِبُّ وَنائِلٌ ... وَلَيسَ عَطاءُ اليَومِ مانِعَهُ غَدا

أَجِدَّكَ لَم تَسمَع وَصاةَ مُحَمَّدٍ ... نَبِي الإِلَهِ حينَ أَوْصَى وَأَشهَدا:

إِذا أَنتَ لَم تَرحَلْ بِزادٍ مِنَ التُّقَى ... وَلاقَيْتَ بَعْدَ المَوتِ مَنْ قد تَزَوَّدا

نَدِمْتَ عَلى أَلا تَكونَ كَمِثْلِهِ ... وَأَنَّكَ لَم تُرْصِدْ لِما كانَ أَرْصَدا

فَإِيّاكَ وَالمَيْتاتِ لا تَأكُلَنَّها ... وَلا تَأخُذَنْ سَهمًا حَديدًا لِتَفْصِدا

وَذا النُصُبِ المَنصوبَ لا تَنسُكَنَّهُ ... وَلا تَعبُدِ الأَوثانَ، وَاللهَ فَاعبُدا

وَصَلِّ عَلَى حينِ العَشِيّاتِ والضحى ... وَلا تَحمَدِ الشيطانَ، وَاللهَ فَاحمَدا

وَلا السائِلَ المَحْرومَ لا تَترُكَنَّهُ ... لِعاقِبَةٍ وَلا الأَسيرَ المُقَيَّدا

وَلا تَسْخَرَنْ مِنْ بائِسٍ ذى ضَرارَةٍ ... وَلا تَحسَبَنَّ المَرْءَ يَومًا مُخَلَّدا

وَلا تَقرَبَنَّ جارَةً. إِنَّ سِرَّها ... عَلَيكَ حَرامٌ. فَانْكِحَنْ أَو تَأَبَّدا

كذلك فإن عبد الله بن سلام، وكان من كبار علماء اليهود اليثربيين، حين أسلم، إنما أسلم لما جاء به مُحَمَّد من عقائد وأخلاق لا لجمال أسلوب القرآن. بل لم يأت فى قصة اعتناقه الإسلام أية إشارة إلى الناحية الجمالية فى القرآن قط. بل إن الجو الذى أعلن فيه ابن سلام عن اعتناقه الإسلام والصورة التى أخرج نبأ اعتناقه بها إلى قومه من اليهود لبعيدان كل البعد عما يقوله الأستاذ الدكتور: "عن أنس بن مالك: بَلَغَ عَبْدَ اللَّهِ بنَ سَلامٍ مَقْدَمُ رَسولِ اللَّهِ ﷺ المَدِينَةَ، فأتاهُ فَقالَ: إِنِّ سائِلُكَ عن ثَلاثٍ لا يَعْلَمُهُنَّ إِلّا نَبِى.قالَ: ما أَوَّلُ أَشْراطِ السّاعَةِ؟ وما أَوَّلُ طَعامٍ يَأْكُلُهُ أهْلُ الجَنَّةِ؟ ومِنْ أى شيءٍ يَنْزِعُ الوَلَدُ إلى أبِيهِ؟ ومِنْ أى شيءٍ يَنْزِعُ إلى أخْوالِهِ؟ فَقالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: خَبَّرَنِي بِهِنَّ آنِفًا جِبْرِيلُ. قالَ: فَقالَ عبدُ اللَّهِ: ذاكَ عَدُوُّ اليَهُودِ مِنَ المَلائِكَةِ. فَقالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: أَمّا أَوَّلُ أَشْراطِ السّاعَةِ فَنارٌ تَحْشُرُ النّاسَ مِنَ المَشْرِقِ إلى المَغْرِبِ، وأَمّا أَوَّلُ طَعامٍ يَأْكُلُهُ أهْلُ الجَنَّةِ فَزِيادَةُ كَبِدِ حُوتٍ، وأَمّا الشَّبَهُ فى الوَلَدِ فإنَّ الرَّجُلَ إذا غَشِيَ المَرْأَةَ فَسَبَقَها ماؤُهُ كانَ الشَّبَهُ له، وإذا سَبَقَ ماؤُها كانَ الشَّبَهُ لَها. قالَ: أشْهَدُ أنَّكَ رَسولُ اللَّهِ. ثُمَّ قالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، إنَّ اليَهُودَ قَوْمٌ بُهُتٌ إنْ عَلِمُوا بإسْلامِي قَبْلَ أنْ تَسْأَلَهُمْ

بَهَتُونِى عِنْدَكَ. فَجاءَتِ اليَهُودُ، ودَخَلَ عبدُ اللهِ البَيْتَ، فَقالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: أى رَجُلٍ فِيكُمْ عبدُ اللهِ بنُ سَلامٍ؟ قالوا: أعْلَمُنا وابنُ أعْلَمِنا، وأَخْيَرُنا وابنُ أخْيَرِنا. فَقالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: أفَرَأَيْتُمْ إنْ أسْلَمَ عبدُ اللَّهِ؟ قالوا: أعاذَهُ اللَّهُ مِن ذلكَ. فَخَرَجَ عبدُ اللَّهِ إليهِم فَقالَ: أشْهَدُ ألا إلَهَ إلّا اللَّهُ وأَشْهَدُ أنَّ مُحَمَّدًا رَسولُ اللَّهِ. فَقالوا: "شَرُّنا وابنُ شَرِّنا"، ووَقَعُوا فِيهِ".

بل إن الوليد بن المغيرة، الذى تحكى الروايات عنه ثناءه على أسلوب القرآن لم يؤد به هذا الثناء والإحساس بجماله إلى الإسلام بل مات كافرا. وهذا ما تقوله إحدى تلك الروايات: "عن عبدالله بن عباس أنَّ الوليدَ بنَ المغيرةِ جاءَ إلى النَّبى ﷺ، فقرأَ عليْهِ القرآنَ، فَكأنَّهُ رقَّ لَهُ، فبلغَ ذلِكَ أبا جَهلٍ، فأتاهُ فقالَ: يا عمُّ، إنَّ قومَكَ يرونَ أن يجمعوا لَكَ مالًا. قال: لِمَ؟ قالَ: ليُعْطُوكَ. فإنَّكَ أتيتَ محمَّدًا لِتَعَرَّضَ لما قِبَلَه. قالَ: قد علِمت أنّى من أَكثرِها مالًا. قالَ: فقل فيهِ قولًا يبلغُ قومَكَ أنَّكَ منْكِرٌ لها أو أنَّكَ كارِهٌ لَهُ. قالَ: وماذا أقولُ؟ فواللَّهِ ما فيكم رجلٌ أعلم بالأشعارِ منّى ولا أعلم برَجَزِهِ ولا بقصيدِهِ منّى ولا بأشعارِ الجنّ. واللَّهِ ما يشبِهُ الَّذى يقولُ شيئًا من هذا. وواللَّهِ إنَّ لقولِهِ الَّذى يقولُ حلاوةً، وإنَّ عليْهِ لطلاوةً، وإنَّهُ لمثمرٌ أعلاهُ، مُغْدِقٌ أسفلُهُ، وإنَّهُ ليعلو وما يُعْلَى، وإنَّهُ لَيَحْطِمُ ما تحتَهُ. قالَ: لا يرضى عنْكَ قومُكَ حتّى تقولَ فيهِ. قالَ: فدَعْنى حتّى أُفَكِّرَ فيه. فلمّا فَكَّرَ قالَ: هذا سِحرٌ يؤثَرُ، يأثرُهِ عن غيرِهِ. فنزلَت "ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا"... يعنى الآياتِ". ومن هذا كله نلمس بأيدينا لمسا فساد ما قاله الأستاذ الدكتور من أن العرب كانوا يفتتون بجمال أسلوب القرآن فيؤمنون دون تفكير ثم بعد ذلك يفكرون فى مبادئه، فكأن إيمانهم به ثمرة تنويم مغناطيسى لا دخل للعقل فيه.

وفى الصفحة الثلاثين بعد الثلاثمائة من الكتاب يعلق سيادته على قوله سبحانه عن الروم، الذين حشدوا جيشهم على الحدود الشمالية لبلاد العرب رغبة فى اجتياحها للقضاء على الإسلام والدولة الجديدة فى المدينة، فى الآية التاسعة والعشرين من سورة "التوبة": "حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون" قائلا: "قد تكون صورة ثقيلة على النفس فى ثقافة العصر، ثقافة المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات. ويعطى لفظ "صاغرين" صفة القهر والاستبداد، وهو عطاء سلبى بناء على اعتقاد لا إرادة للإنسان فيه" (ص٣٣٠). وأولا كيف غاب عن الأستاذ الدكتور أن الروم حين يدفعون الجزية لا يدفعونها بصفتهم مواطنين فى دولة الإسلام بل بصفتهم معتدين انهزموا أمام من كانوا يخططون لغزو بلادهم وتدمير دولتهم. وعلى هذا فكلامه عن المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات لا محل له. وأما بالنسبة للجزية التى

يدفعها مواطنو دولة الإسلام من غير المسلمين فمعروف أن دافعى هذه الجزية يُعْفَوْن من الانخراط فى الجيش. كما أن الجزية تقابل ما يدفعه المسلم من زكاة.

كذلك فمن يسمع الأستاذ الدكتور يظن أن المنتصر فى الحرب فى العصر الحديث يربت على كتف المهزوم ويقول له: "هارد لك. الجايات أكتر من الرايحات" كما كان الكابتن لطيف يعلق على الفرص الضائعة لفريقنا القومى فى تسجيل الأهداف بمرمى الخصم. لكننا نعرف أن المنتصر يفرض على المهزوم المعتدى تعويضات ساحقة تعد الجزية بالقياس إليها تدليلا مفرطا. وعلى كل حال فلا يوجد حاليا بلد مسلم يأخذ من مواطنيه غير المسلمين أية جزية، بل الدول الإسلامية الآن هى التى تدفع الجزية، وإن كانت تحت مسميات مختلفة، وبمقادير هائلة تقصم ظهر أقوى الدول، وتؤخذ عنوة واقتدارا وإذلالا، ودون أن تكون هناك حرب انتصر فيها الطرف غير المسلم، وذلك لسبب بسيط هو أن المسلمين بلغوا غاية الضعف والهوان، فلا يمكن أن يشنوا حربا على أحد ولا حتى فى الخيال. ثم إن الحرب فى الإسلام لا تُشَنّ عدوانا بل دفاعا عن الوطن والأمة ليس إلا. فمن اعتدى عليهم ثم هزموه هم فأقل ما ينبغى عمله هو دفع الجزية، التى قلنا إنها مبلغ ضئيل تافه أقل من مقدار الزكاة التى يؤديها المسلم، فضلا عن أنه يُعْفَى منها الشيوخ والأطفال والنساء والرهبان والعجزة والفقراء.

كما أن الجيوش فى العصر الحديث متى دخلت بلدا دمرته تدميرا وخططت لشل كل شيء فيه كما حدث فى معركتى الخليج مثلا حيث حطمت جيوش الدول الغربية العراق تحطيما وأعادته إلى عصور ما قبل الحضارة وقتلوا مئات الآلاف من البشر الأبرياء بالقنابل البشعة. ومعروف ما فعلته جيوش الأوربيين بعضها ببعض خلال الحربين العالميتين وما فعلته بمواطنى البلاد التى كانت تحتلها، إذ جندتهم بالإكراه وأرسلت بهم إلى جبهات القتال ليُقْتَلوا دون دية أو دمعة تراق عليهم. لكن الأستاذ الدكتور نسى هذا كله وسلط الضوء على الجزية وكأنها عمل شيطانى مع أنها أقل ما يُطْلَب فى الظروف التى نزلت فيها الآية حيث كانت دولة الروم قد حشدت جيشها استعدادا لغزو بلاد العرب عدوانا ورغبة فى تحطيم الدولة الإسلامية الناشئة، فكان هذا الأمر الإلهى، وهو كما قلت أخف رد على هذا التصرف من جانب الروم.

ولا يكفّ البعض عن الكلام فى الجزية وقسوة الجزية حتى ليخيَّل لمن لا يعرف الأمر أن المسلمين كانوا يصادرون أموال الأمم التى يفتحون بلادها مصادرة، مع أن المبلغ الخاص بالجزية لم يكن يزيد على بضعة دنانير فى العام عن الشخص الواحد، فضلا عن أنه لم تكن

هناك جزية على الأطفال والنساء والشيوخ والرهبان كما ذكرنا. وفى المقابل كان غير المسلمين يُعْفَوْن من دفع الزكاة على عكس المسلم، كما كانوا يُعْفَوْن من الاشتراك فى الحرب حسبما وضحنا. وبهذا يكون المسلمون قد سبقوا كالعادة، ودون شقشقة لفظية أيضا، إلى مبدإ الإعفاء من الحرب على أساس مما نسميه الآن: "تحرُّج الضمير"، إذ لمّا كان أهل البلاد المفتوحة غير مسلمين كانت الحرب تمثّل لهم عبئًا نفسيًّا وأخلاقيا أراد الإسلام أن يزيحه عن كاهلهم بطريقة واقعية سمحة. وفضلا عن هذا فإن المسلمين، فى الحالات التى لم يستطيعوا فيها أن يحموا أهل الذمة، كانوا يردون إليهم ما أخذوه منهم من جزية، إذ كانوا ينظرون إليها على أنها ضريبة يدفعها أهل الذمة لقاء قيامهم بالدفاع عنهم. وهو نفسه قد ذكر فى مكان آخر من الكتاب أن "ممتلكات المهزوم الآن تحكمها معاهدات دولية، ولا توزع على الجنود بل تعود إلى الدولة المنتصرة" (ص٨١٨).

وعلى أية حال فإن النصارى مأمورون بحكم دينهم أن يدفعوا "الجزية" لأية حكومة يعيشون فى ظلها وأن يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله حسبما قال لهم المسيح حرفيا (متى/ ٢٢/ ١٧– ٢١، و١٢/ ٢٤– ٢٥، ومرقس/ ١٢/ ١٤– ١٧). كما أن بولس، الذى يخالف فى غير قليل من أحكامه ما جاء فى الأناجيل، قد كرر هنا نفس ما قاله السيد المسيح فأمرهم بالخضوع لأية حكومة تبسط سلطانها عليهم وألا يحاولوا إثارة الفتن لأن تسلط هذه الحكومات عليهم إنما هو بقَدَر من الله كما قال لهم، ومن ثم لا ينبغى التمرد على سلطانها، بل عليهم دفع الجزية والجبايات دون أى تذمر: "لِتَخْضَعْ كلُّ نفس للسلاطين العالية، فإنه لا سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة إنما رتَّبها الله * فمن يقاوم السلطان فإنما يعاند ترتيب الله، والمعاندون يجلبون دينونة على أنفسهم * لأن خوف الرؤساء ليس على العمل الصالح بل على الشرير. أفتبتغى ألا تخاف من السلطان؟ افعل الخير فتكون لديه ممدوحا * لأنه خادمُ الله لك للخير. فأما إن فعلتَ الشر فَخَفْ فإنه لم يتقلد السيف عبثا لأنه خادمُ الله المنتقمُ الذى يُنْفِذ الغضب على من يفعل الشر * فلذلك يلزمكم الخضوع له لا من أجل الغضب فقط بل من أجل الضمير أيضا * فإنكم لأجل هذا تُوفُون الجزية أيضا، إذ هم خُدّام الله المواظبون على ذلك بعينه * أدُّوا لكلٍّ حقه: الجزية لمن يريد الجزية، والجباية لمن يريد الجباية، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة" (رسالة القديس بولس إلى أهل رومية/ ١٣/ ١– ٧). وهذا الكلام خاص بخضوع النصارى للحكومات الوثنية، فما بالنا بالحكومات المسلمة المؤمنة

الموحِّدة التى لم يسمع أحد أنها فعلت بالنصارى ولا واحدا على الألف مما كانت تلك الحكومات تفعله بهم؟ وفى النهاية أرجو أن يكون القارئ قد تنبه لحكاية "الجزية" فى النصوص السابقة المأخوذة من الكتاب المقدس بعهديه العتيق والجديد جميعا، فإنها تكذِّب المزاعم التى تقول إن الإسلام هو الذى اخترع "الجزية" اختراعا، ولم تكن موجودة عند مجيئه! ومن مادة "جزية" فى "دائرة المعارف الكتابية" يتبين أن اليهود كانوا يأخذون الجزية من الأقوام الذين يهزمونهم فى الحرب، كما كانوا يؤدونها لغيرهم إذا انهزموا أمامهم. ومن هذا كله يتبين لنا أن الضجة التى يحدثها بعض الناس حول الجزية فى الإسلام هى ضجة سخيفة مفتعلة.

ومن القضايا التى لمسها الأستاذ الدكتور سؤاله التالى (ص٤٢٤): "هل جزاء الكفر القتل؟ ألا يتعارض ذلك مع حرية الاعتقاد: "لا إكراه فى الدين"؟ قلت: لمسها، لكنه كعادته سرعان ما ترك القضية بعدما طرح السؤال إلى موضوع آخر. والقرآن فعلا ينادى بحرية الاعتقاد. ومن الآيات التى ترسى هذا المبدأ قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر"، "لكم دينكم، ولِيَ دينِ"، "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين * قل: لا تُسْأَلون عما أجرمنا ولا نُسْأَل عما تعملون"، "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا. أفأنت تُكْرِه الناسَ حتى يكونوا مؤمنين؟"، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة. ولا يزالون مختلفين * إلا مَنْ رَحِم رَبُّك. ولذلك خَلَقهم". وحين هاجر النبى عليه السلام إلى المدينة ترك اليهود وغير اليهود على ما هم عليه. صحيح أنه كان يبلِّغهم دعوة الإسلام راجيا أن يسلموا، لكنه لم يحاول قط إجبارهم على ذلك ولا فكر فى قتل أحد منهم جراء كفره به وبدينه. وحين فتح مكة لم يكره أحدا على اعتناق الإسلام بل لم يحاول الانتقام منهم على ما صنعوه معه ومع أتباعه بل جعل كل ذلك وراء ظهره وعفا عنهم وقال لهم بكل أريحية ونبل وكرم: "أنتم الطلقاء". وإذا كان هناك من يقول إن الآيات المذكورة آنفا قد نسختها آية السيف: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مَرْصَد" فإن الرد على ذلك سهل ميسور. فهذه الآية لا تتعلق بموضوعنا من قريب أو من بعيد بل بكفار كان بينهم وبين الرسول والمسلمين معاهدة سلمية لعشر سنين، لكنهم خاسوا فى عهدهم وخانوا الاتفاقية وقتلوا بعض حلفاء المسلمين فى تلك المعاهدة غدرا وغيلة. وقد كان الإسلام كريما معهم غاية الكرم على نحو لا يمكن تصوره. فقد أعطاهم مع هذا فترة سماح لمدة أربعة أشهر، فلم يقتل أحدا منهم بل لم يمسه مجرد مس عقب إعلان الحكم الخاص

بخيانتهم وغدرهم، وإنما تركهم شهورا أربعة بالتمام والكمال يتنقلون خلالها فى أرجاء البلاد بكل أمان واطمئنان. بل زاد فأجار من يريد الاستجارة منهم، ثم مرة أخرى زاد على ذلك فأخذ على عاتقه إبلاغهم المكان الذى يأمنون فيه على أنفسهم. ومن عجائب الأمور أن أحدا من الكفار لم يقتل بهذه الآية قط، إذ تسارعت وتيرة الأحداث بعدها وفُتِحَت مكة ودخل أهلها فى الإسلام طواعية واختيارا تاما، ولم يُعْمَل بها. ومع هذا يظل الكارهون للإسلام يطنطنون بها إلى اليوم، ويتجاهلون أن الآيات التى نزلت فى ركابها تنص نصا قويا على وجوب الوفاء لغير هؤلاء الغادرين الخونة واحترام الاتفاقيات التى بينهم وبين المسلمين احتراما تاما ما داموا يحترمونها هم أيضا. فالإسلام يقوم على المعاملة بالمثل لا على العدوان.

والواقع أن القول بقتل الكافر لأنه كافر معناه بكل بساطة أنه كان يجب على كل إنسان فى عصر النبى أن يؤمن به للتو واللحظة بمجرد سماعه أن نبيا ظهر بمكة. ودعنا من غير العرب فى عصره وبعد وفاته حتى الآن. نعم لو كان الأمر كذلك لقد كان يكفى أن يعلن النبى النبوة فيجب على الجميع أن يؤمنوا به فى التو واللحظة دون أن يسألوه عن مضمون ما جاء به ودون أن يعرفوا سيرته وأخلاقه، ودون أن يتلو هو عليهم ما كان ينزل عليه من وحى أو يستمع إلى ما كانوا يعترضون به على ذلك الوحى؟ إن قبول أى دين جديد يحتاج إلى تفكر وتدبر وتقليب للأمر على وجوهه المختلفة ومقارنة بين الدين الطارئ وبين ما عليه الشخص المدعوّ من دين، فضلا عن الاعتبارات الاجتماعية والنفسية التى لا يمكن تجاهلها كضغط البيئة والاعتياد على ما يجرى عليه الإنسان فى حياته... إلخ. لا أقصد أن من يستجيب لضغط البيئة فيكفر بالدعوة الجديدة رغم معرفته أنها هى الدين الحق سيكون من الناجين يوم القيامة، بل أقصد أن وضع مثله، حين تعرض عليه الدعوة الجديدة، سوف يكون من الصعوبة بحيث لا ينتظر منه عادة أن يسارع إلى قبول الدين الطارف، بل سوف يأخذ منه الأمر وقتا.

فهذا ما ينبغى أن يوضع فى الحساب عند دعوتنا الناس إلى الإسلام، وليست المسألة: "سلام عليكم. عليكم السلام"، ثم ينتهى الأمر. لا ليس مطلوبا ولا منتظرا من الناس أن يخروا على دعوة الإسلام فور علمهم بها، بل المطلوب أن يفكروا ويتأملوا ثم يحكموا. وهذا معناه أن الأمر يحتاج من الشخص وقتا وإعمال عقل لا خرورا أعمى عليه. فإذا تبين له الهدى فلا بد أن يؤمن، وإن لم يتبين له وجه الحق فأمامه منادح التفكير والتدبر. قال تعالى: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ

وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (النساء/ ١١٥). والأمر إذن يستلزم علم الشخص بالنبى وبالدين الذى جاء به وبالقيم التى يشتمل عليها والمبادئ التى يدعو إليها... وهكذا. ولا بد أن تصل إليه كل تلك الأشياء على وجهها الصحيح، فما أكثر الدعاة الحمقى المنفرين الذين، بدلا من جذب الناس إلى الإسلام العظيم، يبغّضونهم فى ذلك الدين بغبائهم وجهلهم وضيق أفقهم وطريقتهم المقيتة فى التعامل معهم وفى عرض الإسلام عليهم مثلما هناك الدعاية المضادة التى تشوه الإسلام وتبغض الناس فيه والتى يقوم بها الآن مثلا المستشرقون والمبشرون والملاحدة والعلمانيون والفاسدون المنحرفون والسياسيون والإعلاميون المتعصبون فى الغرب وغير الغرب بحيث يخيل لمن لا يعرف الإسلام أنه دين متوحش وأن نبيه إنسان همجى وأن مبادئه متخلفة تفضى إلى التعاسة والشقاء لمن يعمل بها، ثم أن يكون لدى الشخص الوقت للبحث والتأمل، وأن يصل إلى أن هذا الدين حق لا ريب فيه. وعندئذ يعاقبه الله إن لم يسلم. أما قبل ذلك فلا يقال إنه قد تبين له الهدى، ومن ثم فإذا اتبع سبيل غير المؤمنين لم يكن اتباعه لها عن جحود وتمرد وكفر، بل لأن نور الحق غُمَّ عليه ولم يتبين له.

وفى تفسير هذه الآية يكتب سيد قطب فى "ظلال القرآن"، أنه "قد اقتضت رحمة الله بالناس ألا يحقَّ عليهم القول ولا يَصْلَوْا جهنم وساءت مصيرا إلا بعد أن يرسل إليهم رسولا، وبعد أن يبين لهم، وبعد أن يتبينوا الهدى ثم يختاروا الضلالة. وهى رحمة الله الواسعة الحانية على هذا المخلوق الضعيف. فإذا تبين له الهدى، أى إذا علم أن هذا المنهج من عند الله، ثم شاقّ الرسولَ ﷺ فيه، ولم يتبعه ويطعه، ولم يرض بمنهج الله الذى تبيَّن له، فعندئذ يكتب الله عليه الضلال، ويوليه الوجهة التى تولاها، ويلحقه بالكفار والمشركين الذين توجه إليهم. ويحق عليه العذاب المذكور فى الآية بنصه: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتَّبع غير سبيل المؤمنين نُوَلِّه ماتولَّى ونُصْلِه جهنم. وساءت مصيرا"...".

ويقول الشيخ شلتوت، فى شرح الآية فى كتابه الخاص بتفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكيم، إن من لم يعلم بالحق، بمعنى أنه لم يبلغه أو بَلَغَه وعَلِم به ولكن على نحو محرف، أو علم به على وجهه الصحيح ولكنه لم يستطع الاقتناع به رغم أنه لم يقصر فى ذلك على مدى عمره، فهذا لا يناله الوعيد الإلهى بالإصلاء فى جنهم. ومن قبله أكد الشيخ محمد عبده، فى كتابيه: "الإسلام دين العلم والمدنية" و"رسالة التوحيد"، أن الإسلام يجعل من النظر العقلى وسيلة الإيمان الصحيح حتى لقد قال قائلون من أهل السنة: إن الذى يستقصى جهده فى

الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن فهو ناج. وعند تناول رشيد رضا للآية المذكورة فى "تفسير المنار" تفصيل شديد لتلك المسألة الهامة يمكن القارئ الرجوع إليه حتى يعرف النعمة العظيمة التى يتبحبح فيها من الإسلام وهو لا يدرى.

ومن قبل رشيد رضا ومحمد عبده نقرأ للفخر الرازى صاحب "مفاتيح الغيب" فى المسألة الخامسة من مسائله التى تدور حول هذا النص أن "الآية دالة على أنه لا يمكن تصحيح الدين إلا بالدليل والنظر والاستدلال، وذلك لأنه تعالى شَرَط حصول الوعيد بتبيُّن الهدى. ولو لم يكن تبيُّن الهدى معتبَرًا فى صحة الدين لم يكن لهذا الشرط معنى". وفى تفسير ابن كثير: "قوله: "وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى": أى ومن سلك غير طريق الشريعة التى جاء بها الرسول ﷺ، فصار فى شق، والشرع فى شق، وذلك عن عَمْدٍ منه بعد ما ظهر له الحق وتبين له واتضح له...".

وقبل الرازى بعشرات السنين يؤكد أبو حامد الغزالى، فى كتابه: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، أن "من كذَّبه (ﷺ من الأمم الأخرى) بعدما قُرِع سمعه بالتواتر عن خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة للعادة، كشق القمر وتسبيح الحصا ونبع الماء من بين أصابعه والقرآن المعجز الذى تحدى به أهل الفصاحة وعجزوا عنه... فإن اشتغل بالنظر والطلب ولم يقصر، فأدركه الموت قبل تمام التحقيق، فهو مغفور له، ثم له الرحمة الواسعة. فاسْتَوْسِعْ رحمة الله الواسعة، ولا تَزِنِ الأمور الإلهية بالموازين المختصرة الرسمية. واعلم أن الآخرة قريب من الدنيا: فـ"ما خَلْقُكم ولا بَعْثُكم إلا كَنَفْسٍ واحدة". فكما أن أكثر أهل الدنيا فى نعمة وسلامة، أو فى حالة يُغْبَطها، إذ لو خُيِّر بينها وبين الإماتة والإعدام مثلا لاختارها، وإنما المعذَّب الذى يتمنى الموت نادر، فكذلك المخلدون فى النار بالإضافة إلى الناجين والمخرجين منها فى الآخرة نادر. فإن صفة الرحمة لا تتغير باختلاف أحوالنا، وإنما الدنيا والآخرة عبارتان عن اختلاف أحوالك. ولولا هذا لما كان لقوله عليه الصلاة والسلام معنى حيث قال: أوّلُ ما خطّ اللهُ فى الكتاب الأوّلِ: أنا الله، لا إله إلا أنا. سبقت رحمتى غضبى. فمن شهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فله الجنة".

فإذا كان هذا هو حكم القرآن فى حرية الاعتقاد، وكان هذا رأى كبار العلماء فى حكم من يكفر، فكيف يقال إن الإسلام يقضى بقتل كل من لا يعتنقه؟ ثم ألم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم: "أَحِبَّ لأخيك ما تحبُّ لنفسك؟ فكيف نقول بقتل من لا يدخل فى ديننا؟ ترى

هل نرضى أن يعاملنا أصحاب الأديان الأخرى بالمثل إذا لم نعتنق دينهم؟ والجواب بالطبع: لا. ومن نفس المنطلق نقول: فكما أنك لا تحب أن يقتلك أحد لعدم اعتناقك دينه فكذلك لا ينبغى أن تقتل أحدا لأنه لم يعتنق دينك، وبالذات إذا كان دينك هو الإسلام، الذى حرم الإكراه فى الدين وأكد أن الله خلق البشر مختلفين وأن من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. وبهذا ننتهى من تلك القضية أيضا.

وعن حد القطع فى الإسلام يقول الأستاذ الدكتور بعد وصفه الجلد والرجم والصلب وشتى أنواع القصاص بالقسوة: "فقَطْعُ الرِّجْلِ كحَدٍّ من الحدود عادة قديمة استمرت بعد النبوة: عادة فرعون عقاب العاصين له" (ص٤٥٠). إن الأستاذ الدكتور يتناسى أن فرعون كان حاكما مستبدا، وكان يستعين بالسحرة، أى يلجأ إلى الحيل البهلوانية التى تغيب عقول الجماهير، وكان يؤله نفسه. وحين انتصر موسى على السحرة وآمنوا به استغرب الطاغية أن يؤمنوا قبل أن يأذن لهم. فهو قد بلغ فى الاستبداد ومصادرة الحرية العقيدية غاية المدى. ثم إنه، كأى حاكم مستبد، يتهم كل من لا يرضى بالعبودية له بأنه متآمر يريد أن يخرج أهل البلد من بلدهم. وهذا المستبد المتأله قد قضى بتقطيع أيدى السحرة وأرجلهم من خلاف وتصليبهم على جذوع النخل لمجرد أنهم آمنوا بما جاء به موسى من التوحيد وانحازوا إلى الحق حين تبين لهم واعترفوا بما كانوا فيه من ضلال وتضليل. أما هذا الحد فى الإسلام فلا يكرّس الاستبداد ومصادرة الحرية العقيدية بل شُرِع لمعاقبة الإرهابى الذى يقطع الطرق ويروع الآمنين ويسرقهم ويقتلهم وينشر الفوضى ويعمل على إشاعة الاضطراب فى الدولة. فهذا يختلف عن ذاك تماما. ومن المعروف أن الخارج على الدولة متى تاب قبل أن تقدر الدولة عليه فيعفى من العقاب. كما أن الحدود كلها تدرأ بالشبهات. أى أن أى شك إنما يفسَّر لصالح المتهم. أما القسوة فعجيب أن يتذكرها المتذكرون عند معاقبة المجرم ولا يتذكروها عند اعتداء المجرم على ضحاياه سرقةً أو قتلا أو ترويعًا وقطعَ طريق.

وقرأت لبعضهم أنه لا معنى لحد القتل العمد لأن تطبيق الحد لن يرجع ما فات. ولو سرنا على هذا المنطق لألغينا كل العقوبات فى كل القوانين. وقد تنبه هو نفسه إلى هذه النقطة الهامة فقال (ص٤٧١) إن القصاص "هو العقاب المساوى للجرم والمتناسب معه... والقصاص يبدو سلبا لأنه إعدام، ولكنه إيجاب لأنه يبطل الجريمة"، إلا أنه سرعان ما يلقى بالسؤال التالى: "ومع ذلك يظل السؤال قائما: هل يجوز إصلاح خطإ بخطإ؟". والرد هو أننا

نعرف أن القصاص فى القتل مثلا لن يعيد المقتول من القبر، لكننا نعرف أيضا أنه يبرد نار أهل القتيل، وأنه يلقى الرعب فى قلوب الآخرين فيفكرون ألف مرة قبل أن يجترحوا الجريمة. أما استنكاره معالجة الخطإ بالخطإ فتلاعب بالكلمات. فالخطأ هو الاعتداء على الأبرياء، أما معاقبة المجرم فتعدل الخطأ. وهل يطمع المجرمون فيما هو أفضل من أن يعرفوا أنه لا عقاب من نفس نوعية الجرم الذى ارتكبوه؟ لسوف يقتلون ويقطعون الطريق وهم مطمئنون أنهم لن يقتلوا أو يعاقبوا العقاب الصارم بل سوف تربت الحكومة على أكتافهم وكأنها تشجعهم وتحمسهم على المزيد من الجرائم.

وقد عاد الأستاذ الدكتور إلى هذا الموضوع لدن حديثه عن "الدية" (ص٨١٢)، فقال إن القصاص فَقْد حياتين: المقتول والقاتل. وهذا الكلام يعاكس تماما ما قاله القرآن من أن القصاص حياة. وسيادته يؤثر أخذ الدية على القصاص، إذ ماذا يستفيد أهل القتيل غير شفاء الغليل كما يقول؟ وعلى أية حال لقد فتح الإسلام الباب لأخذ الدية لكن دون أن يضغط على أولياء المقتول بل حببه إليهم دون أية شبهة من إكراه. كما أشار سيادته إلى أن تحرير رقبة مؤمنة من الرق أفضل كثيرا من القصاص. وفى ص٨٢٨ نراه يكتفى بالقول بأن القصاص طبيعى وأنه لا يأتى إلا أخيرا بعد العفو أو الدية. وفى نهاية المطاف نتساءل: أية علاقة تلك التى أقامها الأستاذ الدكتور بين الرسول عليه السلام وفرعون؟ بل أية علاقة كانت بين بلاد العرب ومصر الفرعونية؟ لقد مَرَدَ المستشرقون والمبشرون على عَزْو كل شىء فى الإسلام إلى اليهودية أو النصرانية أو الجاهلية، لكن هذه أول مرة أرى أحدا يعزو تشريعا فى الإسلام إلى الفرعونية المصرية. أترى الأستاذ الدكتور يريد الربط فى الأذهان بين الرسول وفرعون؟

وعند تعليق الأستاذ الدكتور على قوله تعالى خطابا للمؤمنين عند التقائهم بالكافرين فى معركة: "فإذا لقِيتم الذين كفروا فضَرْبَ الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشُدُّوا الوَثَاق: فإما مَنًّا بعد وإما فداءً" نراه ينحو منحى مشابها، إذ يعلق بقوله: "وهو ما يتم حاليا على يد داعش فيما تفعله بخصومها بالذبح وقطع الرؤوس" (ص٦٠١) رابطا بكل خفة واستخفاف بين معارك الرسول والمسلمين مع المشركين وبين ما نسمع أن داعش تفعله، داعش التى يقال على نطاق واسع إنها من صنع أمريكا، وإلا لكانت أمريكا قد سحقتها سحقا منذ البداية، داعش التى نرى رجالها دائما ذوى أشكال مخيفة وتصرفات متوحشة جاهلة وفهم للإسلام أضيق من ثقب الإبرة تعمل أمريكا على تصدير صورته للعالم حتى يظل الإسلام فى أذهان البشر،

وبخاصة فى العالم الغربى، دينا همجيا متخلفا يثير الاستهزاء والتهكم لا الإعجاب والانبهار، اللذين هو حقيق بهما بكل جدارة وأهلية.

وفى ص٤٨٢- ٤٨٣، ٤٨٩- ٤٩٠، ٤٩٣ يتناول الأستاذ الدكتور الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، فيقول فى الموضع الأول مثلا: "والعمل حسب الطاقة طبقا للوسع، وهو أمر تشعر به النفس. لذلك وضع الأصوليون من المبادئ الأصولية عدم جواز تكليف ما لا يطاق. وهى نظرية الكسب الشهيرة فى الأشعرية، التى تحاول الثقافة التخلص منها دفاعا عن حرية الفعل التامة وحتى لا يوضع الفعل بين فاعلين لا يدرى إلى أيهما يرجع: الفعل الكلى المطلق أم الفعل الجزئى؟ فالكسب هو الفعل من تحصيل الإنسان، وليس بالضرورة تحصيله من فعل آخر وإرادة أخرى بل يمكن تحصيله من البيئة أو المحيط".

فأما أن هناك حرية بشرية تامة فهذا ما لا وجود له لأن الإنسان مجرد مخلوق ناقص وقدراته محدودة وإرادته متأثرة بكل ما يحيط به وبماضيه ومستقبله أيضا. وهو فى جزء كبير منه ابن بيئته وثقافته والكتب التى قرأها والأصدقاء الذين عاشرهم والبيت الذى نشأ فيه والوالدين اللذين ربياه ووجهاه والمدرسة التى تعلم فيها والأسفار التى قام بها والأغانى التى سمعها والأفلام التى شاهدها والتجارب التى مر بها والخبرات التى اكتسبها والمثل العليا التى يُكْبِرها والدِّين الذى يعتنقه والغرائز التى تمور فى جسده وروحه والآمال التى يتطلع إليها والأمراض التى أصابته والصراعات التى خاضها والطبقة التى ينتمى إليها والنظام السياسى الذى يسرى عليه... إلخ. ولكن له رغم هذا إرادة خاصة به يحسها فى نفسه إحساسا فطريا، وإن كانت إرادة نسبية لا مطلقة، فضلا عن قوانين الكون التى يخضع لها. وهذا كله انعكاس للإرادة الإلهية. فالإرادة الإلهية ليست شيئا غائما لا ملامح له بل هى باختصار قوانين الكون والأوضاع التى نعيش فيها، وإرادتنا البشرية والفردية جزء من هذا كله تتحرك فيه وتتأثر به وتؤثر فى كثير من عناصره. لقد اقتضت إرادة الله المطلقة أن تكون للإنسان إرادة محدودة نسبية، ولكنها بالتعاون مع إرادات الإفراد الآخرين قادرة على تحقيق ما يبدو إعجازيا، وهو كل تلك الإنجازات الحضارية التى أنجزتها البشرية على مدر تاريخها الطويل. والأستاذ الدكتور الذى يدافع عن حرية الفعل التامة كى يبعده عن الخضوع للإرادة الإلهية هو هو نفسه الذى يقول بأن فعل الإنسان يحصل أيضا من البيئة والمحيط. يعنى أن سيادته يعترف بتأثير المحيط

لكنه لا يريد الإقرار بالإرادة الإلهية مع أن جميع الإرادات التى فى الكون هى، مع قوانين الطبيعة، مظهر للإرادة الإلهية. وفى القانون البشرى موضع للعوامل المخففة للعقوبة.

وانطلاقا من ذلك لا يحاسب الله البشر يوم القيامة على ما لم يكن بمقدورهم فعله فى الدنيا: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"، وبوجه عام سوف يكون الحساب على قدر ظروف كل شيء وإمكاناته. وفى الدنيا تراعى الشريعة ظروف الفرد حتى لو أنه أكل خنزيرا أو شرب خمرا مضطرا لسبب أو لآخر لم يؤاخَذ على ذلك. ولو قتل إنسان إنسانا خطأ كانت عقوبته أخف كثيرا من عقوبة المتعمد المصر. بل لو أنه تحت وطأة التعذيب والآلام نطق بكلمة الكفر نزولا على رغبة معذبيه ما عوقب على ذلك. ونفقة الزوجة يتغير مقدارها حسب قدرة الطليق المالية... وهكذا.

إن الحساب الإلهى يوم القيامة لن يكون آليا فلا يأخذ فى الاعتبار قدرات الشخص وظروفه والسياق الذى كانت أعماله تتم فيه. فالله لا يكلف نفسا إلا وسعها كما ذكرنا آنفا. ورُبَّ متصدق بجنيه يحرز عند الله درجة تساوى، وقد تتجاوز، درجة متصدق بالمئات وربما بالآلاف، إذ قد يكون جنيه الأول هو كل ما يملك، وسوف يعانى الكثير والكثير متى أخرجه صدقة، بينما متبرع الألوف يملك الملايين المملينة، فنسبة ما يتبرع به أضأل كثيرا من نسبة ما يتبرع به صاحب الجنيه. ذلك أن نسبة الجنيه إلى ممتلكاته هى ١٠٠%، أما نسبة الألوف إلى ممتلكات الثانى فهى واحد أو اثنان أو حتى عشرة أو عشرون فى المائة مثلا. كذلك سوف يترتب على تبرع الفقير بجنيهه جوعه وعطشه، أما الآخر فالملايين الباقية له تكفيه أزمانا لا يكاد يكون لها انتهاء.

وعلى نفس الشاكلة ينبغى أن ننظر إلى انحراف صبى أو صبية من صبيان الشوارع أو ممن أمهاتهم راقصات أو داعرات، وآباؤهم قوادون أو تجار حشيش، ونظيريهما ممن يعيشون فى بيت آمن ويتعلمون فى المدرسة والجامعة ولا يخالطون إلا الطيبين المستقيمين، ووالدا كل منهم قد رباه تربية حسنة. فأى من هذين إذا انحرف مع ظروفه المشجعة على الاستقامة فلسوف تكون عقوبته عند الله شديدة بخلاف مثيله ممن لم يرزق ظروفه الطيبة الكريمة التى من شأنها حث صاحبها على التزام الصراط الحميد.

وفى الصفحة ٦٣٤ يكتب الأستاذ الدكتور: "والملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة. فالملكية استبداد وفساد وإذلال للشعب". وسيادته يشير إلى قوله تعالى فى

الآية الرابعة والثلاثين من سورة "النمل" على لسان ملكة سبإ. وما قاله الأستاذ الدكتور يشبه ما يقوله كثير من الناس من أن القرآن يحكم على النساء بأن "كيدهن عظيم" مع أن القرآن لم يصفهن بذلك بل حكى فقط ما قاله قريب زوجة العزيز حين تبين له أن يوسف برىء مما قرفته به المرأة المذكورة زاعمة أنه هو الذى تحرش بها وأراد أن يعتدى على عرضها. ذلك أن القرآن لم يقل إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة بل هذا رأى الملكة السبئية. ولقد كانت سبأ ملكية لا جمهورية بالمناسبة. والقرآن يصف حاكمة البلاد بأنها "ملكة". ولا أظنها تتهم النظام الملكى بما قالت، وإلا فهى تشهد على نفسها بالسوء والفساد والاستبداد، وهو ما لا يمكن أن يكون. ثم لا ننس أنها كانت تمارس الشورى على أحسن ما يكون، إذ لم ترد أن تنفرد باتخاذ قرار فيما يخص الرد الذى ينبغى أن ترد به على رسالة سليمان إليها، بل جمعت مجلس شوراها وأخذت تستطلع آراءهم حتى استقروا على كيفية الرد على رسالة الملك العبرانى. فكيف يصح القول بأن الملكية نظام فى الحكم سيئ؟

كذلك كان الحكم فى العالم فى تلك العصور كله تقريبا حكما ملكيا، ومن ثم فالآية لا تعقد مقارنة ضمنية بين الملكية والجمهورية لأن هذه المقارنة لم يكن لها موضع لعدم وجود الحكم الجمهورى أصلا حتى لقد كانت كلمة "الملوك" تعنى الحكام لا أكثر ولا أقل، بل المراد هو تنبيه الملكة لرجالِ شُورَاها ألا يتسرعوا فى اقتراح الأسلوب الذى يتم به الجواب على رسالة سليمان بل عليهم أن يتريثوا ويفكروا جيدا أولا، وإلا فمن الممكن أن يؤدى الرد المتسرع إلى وقوع حرب بين مملكتها ومملكة سليمان وتدور الدائرة عليهم فيدخل سليمان وجيشه البلاد دخول الظافرين، وتخضع سبأ كلها وتخنع وتكون تحت الاحتلال وحكم ملك أجنبى، وتفرض عليهم الجزية وما إلى ذلك، ويصبح أعزة أهلها، أى زعماؤها وقادتها، تقصد نفسها ورجالها وأمثالهم، أذلة خاضعين خانعين بعد أن كانوا سادةً أعزاءَ كلمتُهم تمشى على الجميع. وهذا هو ما تشير إليه الملكة.

وحتى فى عصرنا كثيرا ما تكون الملكيات أفضل كثيرا من الجمهوريات: فبريطانيا مثلا ملكية حتى الآن، وأمورها تسير سيرا عظيما بالنسبة لدول العالم الثالث ذات الصبغة الجمهورية. وأين الثريا من الثرى؟ وما أكثر الحكومات الجمهورية التى تقوم على العسف والاستبداد والنهب والتخلف والرعب والقسوة الوحشية وإفقار الشعوب وإذلالها رغم كل ما تهرف به وسائل إعلامها ليل نهار ونهار ليل من أن شعوبها تعيش أبهى عصور الديمقراطية. ثم

لقد كان سليمان ملكا فهل نظن أن القرآن يمكن أن يصف نبيا بالاستبداد والفساد وإذلال البشر؟

وقد كان حاكم الحبشة أيام الرسول عليه السلام ملكا، ومع هذا بعث النبى عليه السلام طائفة من صحابته ونسائهم وأولادهم إليه، فأكرم وفادتهم ولم يسمع فيهم وشاية رسل القرشيين، وإنما أحضرهم إلى مجلسه وسألهم عما يريد معرفته منهم وعنهم، وأعلن أنه موافق لما يقوله قرآنهم فى رب العالمين وفى السيد المسيح، وأنهم آمنون فى بلاده لأى وقت يريدون أن يبقوا هناك وأن أحدا لن يستطيع إفزاعهم، مثبتا بذلك صدقَ نظر الرسول حين قال إن فى الحبشة ملكا لا يُظْلَم عنده أحد، وعبقريةَ قراره بإرسال أولئك الصحابة إليه رضى الله عنه. وحين مات صلى النبى والمسلمون عليه. أفيقال بعد ذلك إن الملوك بطبيعتهم فاسدون مستبدون يَتَوَخَّوْن إذلال شعوبهم؟ الحق أن الملوك فيهم وفيهم، كما أن رؤساء الجمهوريات فيهم وفيهم. والعبرة غالبا بالشعوب، فهى التى تصنع طغاتها أو حكامها الطيبين: فإذا كان الشعب عزيزا كريما واعيا واسع الأفق لا يستطيع أن يضحك أحد عليه أو يخدعه بمعسول الكلام كان حاكمه مستقيما فى الغالب، وأما إذا كان شعبا جاهلا ذليلا يؤثر من يطغى به ويذيقه النكال ويسرقه ويهينه ويعامله على أنه عبد ذليل حقير كان حاكمه شيطانا مريدا. والغربيون لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه من حكم الشورى واستقتال الحكام من أجل خدمة شعوبهم إلا بعدما قاموا بثورات دفعوا ثمنها من أرواحهم وأموالهم وتحدَّوْا حكامهم وعلموهم الأدب الشرعى، فصار حكامهم يخشَوْنهم ويعملون لهم ألف حساب.

كذلك يشبه وَهْمَ كثير من المسلمين بأن القرآن حكم على النساء بأن كيدهن عظيم وَهْمُ أعداء الإسلام بأن القرآن قال عن مريم أم المسيح إنها أخت هارون. والحق أنْ ليس القرآن هو الذى نادى مريم بذلك بل قومها. فإذا كان هناك خطأ فهو خطأ القوم، وما القرآن إلا ناقل للحوار كما نطق به أصحابه. ولو كان فى الأمر أدنى خطإ فكيف سكت اليهود فى عهده ﷺ، وكانت بين الفريقين خصومات، فلم يهتبلوا هذه السانحة لضرب القرآن فى مقتل؟ ألا إن سكوتهم لأكبر دليل على أنهم لم يجدوا فى الأمر شيئا. صحيح أن أعضاء وفد نجران قد أبدَوْا أمام المغيرة بن شعبة وبعض الصحابة استغرابهم من أن تكون مريم أخت هارون رغم المدة الزمنية الطويلة التى تفصل بينهما. لكن لا بد أن نتنبه إلى أنهم، لو كانوا صادقين، لاعترضوا على هذا فى وجه النبى لا أمام بعض الصحابة، إذ حين قابلوه

ﷺ ودارت بين الطرفين المناقشات لم تكن تلك المسألة منها بتاتا. كما أنهم قد اكتفَوْا بهذا الاستغراب ثم أكفأوا على الخبر ماجورا، فلم يفتحوا بابه بعد ذلك قط. فلو كانوا صادقين فى استغرابهم لانطلقوا يطنطنون بهذا الاستغراب ولحولوه إلى اعتراض وفضيحة. إلا أننا لم نسمع لهم فى هذا الموضوع بعد ذلك حِسًّا. فعلام يدل هذا؟

أتصور أنهم إنما أرادوا إثارة الشبهات فى عقول من قابلوهم من الصحابة على عادة أمثالهم ممن نعرفهم فى عصرنا، إذ يحاولون إثارة الشبهات مع من يظنونهم عاجزين عن الرد، ويغلقون أفواههم تماما فى حضور من يتيقنون أنه قادر على نسف شبهاتهم. وعلى كل حال لقد قدَّم النبى ﷺ الجواب فوضع حدا لذلك اللغط السخيف. عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه: "لما قَدِمْتُ نجرانَ سألونى فقالوا: إنكم تقرأونَ "يا أُخْتَ هَارُونَ"، وموسى قَبْلَ عيسى بكذا وكذا. فلما قدمتُ على رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ سألتُه عن ذلك، فقال: إنهم كانوا يسمون بأنبيائِهم والصالحينَ قبلهم". أى أنهم كانوا يسمون أولادهم وبناتهم بأسماء الصالحين السابقين أو يضيفون أسماء أولادهم وبناتهم إليهم تيمنا وتبركا. فكأنهم يقولون على سبيل التبكيت والتقريع: "كيف تجترحين إثم الزنا يا من تنتسبين إلى هذا النبى الصالح بالخدمة والعبادة والانقطاع للهيكل؟" باعتبار أن هارون وذريته (اللاويين) كانوا هم كهنة الهيكل كما هو معروف. وواضح أنه ﷺ يعزو الأمر إلى بنى إسرائيل لا إلى القرآن، الذى لم يصنع أكثر من إيراد عبارتهم بنصها دون أن ينشئها. كذلك لا ينبغى أن نمر مرور الكرام على تفسيره هذا من حيث دلالته على أن الأمر ليس أمر خطإ تاريخى كما يريد المشككون أن يزرعوا فى رُوعنا.

ولا ينبغى أن ننسى أن عبارة "يا أخت هارون" نزلت ضمن سورة "مريم" فى مكة سنة أربع للبعثة، وزار وفد نجران المدينة سنة تسع أو عشر للهجرة. فكيف سكت النجرانيون وغيرهم من النصارى طوال تلك المدة فلم يتخذوا من تلك العبارة مادة للتشنيع على الإسلام؟ ليس ذلك فقط، بل لقد تلا المسلمون صدر سورة "مريم"، وفيه تلك العبارة، على نجاشى الحبشة، الذى كانوا أيامذاك لاجئين فى بلاده احتماءً من أذى القرشيين، ولم نسمع لا من النجاشى ولا من كبار رجال دينه الذين كانوا حاضرين ذلك اللقاء وسمعوا كما سمع هو ما تلاه المسلمون أى اعتراض على قول القرآن بلسان بنى إسرائيل: "يا أخت هارون". ولقد

كان اليهود، وهم المعنيّون قبل غيرهم بهذه المسألة، يساكنون النبى بالمدينة طوال الوقت منذ الهجرة، ولكن لم يحدث أن اعترض أحدهم على تلك الكلمة أو جعلها موضع سؤال.

ولسوف نرى، من خلال الكتاب المقدس ذاته، أن اليهود والنصارى كانوا يتوسعون فى استعمال كلمة "أخت" توسعا شديدا بحيث يدخل فيها هذا الاعتبار بمنتهى السهولة والسلاسة. ومن المضحك أن يُظَنّ بالقرآن ارتكاب هذا الخطإ التاريخى الأبلق رغم ما كرره من أن المسيح (ابن مريم، التى لُقِّبَتْ بأنها "أخت هارون") قد أتى بعد موسى وهارون ومن تبعهما من الأنبياء بزمن طويل، بما يدل على أنه لا يقصد أبدا أن تكون مريم أخت هارون أخوّة جسدية. ومرة أخرى حتى لو كان هذا التلقيب رغم ذلك كله خطأ لكان الخطأ خطأ بنى إسرائيل لا خطأه هو كما سبق القول.

كما أننا نجد فى أول سطر من إنجيل متى هذا العنوان: "كِتَابُ مِيلاَدِ يسُوعَ الْمَسِيحِ ابْنِ دَاوُدَ ابْنِ إِبْراهِيمَ" مع ما يفصل بينه وبين داود من الزمن الطويل، وكذلك رغم أن المسيح لا ينتمى إلى داود، لأنه من جهة الأب لم يكن له أب، ومن جهة الأم لم تكن أمه من سلالة ذلك النبى الكريم، بل الذى ينتسب إلى داود هو يوسف النجار، ويوسف النجار ليست له أية علاقة نَسَبِية بالسيد المسيح عليه السلام، وإن ذُكِر فى الأناجيل أحيانا على أنه أبوه رغم أنه ليس أباه، وهى أشد من "يا أخت هارون". بل إن المسيح عليه السلام قد دعا زكا رئيس العشارين: "ابن إبراهيم" (لوقا/ ١٩/ ٩). وبالمثل قال عن امرأة ممسوسة شَفَاها من مرضها إنها "ابنة إبراهيم" (لوقا/ ١٣/ ١٦). كذلك نسمع أحد الأغنياء يستغيث فى الجحيم بإبراهيم عليه السلام أن يخف لنجدته مما يقاسيه من أهوال العطش قائلا: "يا أَبِي إِبْرَاهِيمَ"، فيؤمِّن إبراهيم على ذلك بقوله: "يا ابْنِي"(لوقا/ ١٦/ ٢٤). كما أشار جيفرى لانج الأستاذ الجامعى الأمريكى المسلم، فى كتابه: " Struggle to Surrender" إلى وصف العهد الجديد لأليصابات قريبة مريم ومعاصرتها بأنها "ابنة هارون" مع ما يفصل بينها وبينه من نفس المسافة الزمنية. وما دام النصارى يقبلون هذا فكيف يقيمون الدنيا ويقعدونها بسبب ما جاء فى القرآن رغم أن الأمرين واحد؟ الحق أن هذا رد مفحم كما يرى القارئ.

ولماذا نذهب بعيدا، وعندنا الكتاب المقدس نفسه يستخدم كلمة "أخت" بتوسع شديد لا تُعَدّ عبارة "يا أخت هارون" بالقياس إليه شيئا مذكورا؟ تعالَوْا نطالع معا "قاموس

الكتاب المقدس" ونقرأ ما يقوله فى مادة "أخت": "تستخدم هذه الكلمة كثيرًا فى العهد القديم، وهى فى العبرية "أبوت"، للإشارة إلى:

١- أخت شقيقة من نفس الأبوين.

٢- أخت من أحد الأبوين (تك ٢٠: ١٢، لا ١٨: ٩).

٣- امرأة من نفس العائلة أو العشيرة (تك ٢٤: ٦٠، أى ٤٢: ١١).

٤- امرأة من نفس البلد أو الناحية (عدد ٢٥: ٢٨).

٥- يقال مجازيا عن مملكتى إسرائيل ويهوذا إنهما أختان (حز ٢٣: ٤).

٦- تعتبر المدن المتحالفة أخوات (حز ١٦: ٤٥).

٧- تستخدم نفس الكلمة العبرية لوصف أشياء ذات شقين أو أشياء مزدوجة، مثل الستائر أو الشقق التى يقال عنها: "بعضها موصول ببعض" (وفى العبرية "موصول بأخته"- خر ٢٦: ٣ و٦)، كما تطلق أيضا على أزواج الأجنحة (حز ١: ٩، ٣: ١٣).

٨- لوصف بعض الفضائل المرتبطة بالشخص مثل: "قل للحكمة: أنت أختى"(أم ٧: ٤، أى ١٧: ١٤).

٩- لوصف العلاقة بين محب وعروسه كتعبير عن الإعزاز (نش ٤: ٩، ٥: ١، ٨: ٨).

وفى العهد الجديد تستخدم الكلمة اليونانية "أيلف" (أخت) فى المعانى الآتية:

١- لوصف القرابة بالجسد أو بالدم (مت ١٢: ٥، ١٣: ٥٦، ١٩: ٢٩، لو ١٠: ٣٩، لو ١٤: ٢٦، يو ١١: ١، ١٩: ٢٥، أع ٢٣: ١٦).

٢- أخت فى المسيح:" أختنا فيبى"(رو ١٦: ١، انظر أيضا ١ كو ٧: ١٥، ١ تى ٥: ١، يع ٢: ١٥).

٣- قد تشير إلى كنيسة: "أختك المختارة" (٢ يو ١٣)". وهو نفسه ما تقوله "International Standard Bible Encyclopedia" تحت عنوان "Sister".

والآن أتركك، يا قارئى العزيز، تقوم بنفسك بتسكين أُخُوّة مريم لهارون تحت ما تراه مناسبا من هذه البنود. وبالمناسبة لا يقتصر ذلك التوسع فى الاستعمال على كلمة "أخت" وحدها بل يمتد إلى ألفاظ القرابة الأخرى ككلمة "أخ" و"ابن" و"أب". وبالمناسبة فواضعو هذه الموسوعة ليسوا مجرد كتاب نصارى، بل من كبار رجال الدين والمتخصصين فى

الدراسات الدينية الكتابية. وقد لمس د. حسن حنفى فى كتابه الذى معنا هذه المسألة لمسا فقال (ص٩٨٢): "ويستعمل هارون مجازا لإشارة إلى أخت هرون، أى المشاركة معه فى العقيدة".

وقد أثار الأستاذ الدكتور قضية أخرى لدن كلامه عن "الإعادة" فى القرآن الكريم هى عقيدة "العَوْد الأبدى" (فى الإنجليزية "Eternal return"، وفى الفرنسية "L'Éternel retour")، إذ قال إن "الإعادة" هى تكرار الفعل الأول مرة ثانية... أما إعادة الفعل الإلهى مثل الخلق فإنه ممكن. فتكرار الفعل ممكن فى إطار العود الأبدى" (ص٦٨٣). والكلام بهذا الشكل يوهم بأن "العود الأبدى" عقيدة قرآنية. فهل هو كذلك؟ علينا أن نعرف أولا معنى تلك العقيدة. تقول موسوعة "الويكيبيديا" العربية تحت هذا العنوان: "العَوْد الأبدى (يُعْرَف أيضًا باسم "التكرار الأبدي") هو نظرية ترى أن الكون وكل الوجود والطاقة تتكرر، وسوف تواصل التكرار، فى شكل مماثل لذاته وبعدد لا نهائى من المرات عبر زمان أو مكان لا نهائى.عُثِر على النظرية فى الفلسفة الهندية وفى مصر القديمة بالإضافة إلى أدب الحكمة اليهودية (سفر "الجامعة")، وتناولها الفيثاغوريون والرواقيون فيما بعد. ذهبت النظرية فى طى النسيان فى العالم الغربى إلى حد كبير مع انتهاء العصور القديمة وانتشار المسيحية باستثناء فيلسوف القرن التاسع عشر فريدريك نيتشه، الذى ربط الفكرة مع العديد من المفاهيم الأخرى الخاصة به بما فى ذلك التعبير اللاتينى:"amor fati"، الذى يعنى حب القدر. يرتبط العود الأبدى بفلسفة الحتمية المسبقة التى ترى أن الناس مُقَدَّر لهم مواصلة تكرار نفس الأحداث مرارًا وتكرارًا... يستكشف الكاتب والفيلسوف ألبير كامو مفهوم "العود الأبدى"فى مقاله عن "أسطورة سيزيف"، إذ تأتى الطبيعة المتكررة للوجود لتمثل عبثية الحياة، وهو الأمر الذى يسعى البطل إلى مقاومته من خلال إظهار ما أسماه بول تيليش: "شجاعة الكينونة". وعلى الرغم من اعتبار تدحرج الحجر من أعلى الجبل بشكل متكرر دون وجود نهاية أمرًا لا معنى له فى ذاته فإن التحدى الذى يواجه سيزيف هو ألا يصل لليأس".

والحق أن القرآن لم يقل هذا بتاتا، بل كل ما قاله هو أن هناك حياة أخرى بعد الممات سوف يكون فيها حساب للبشر على ما صنعوه فى دنياهم، وثواب للصالحين وعقاب للآثمين، وجنة ونار. ثم لا يوجد فى القرآن ولا فى الحديث بعد هذا أى كلام عن تكرار الحياة والمخلوقات والأحداث تكرارا أبديا لا نهاية له. فلِمَ أقحم الأستاذ الدكتور كلمة "العَوْد

الأبدىّ" فى سياقنا هذا وعلى نحو يوهم بأنها عقيدة إسلامية فى حين أنها فكرة لا علاقة لها بالإسلام على أى نحو من الأنحاء؟ وفى الصفحة السابعة بعد السبعمائة يلمس الأستاذ الدكتور هذا الموضوع لمسا سريعا فيقول تعليقا على آية "أَمْ مَنْ يبدأ الخلق ثم يُعِيده؟": "ويبدأ الخلق ثم يعاد مما يدل على إمكانية القيام بنفس الفعل أكثر من مرة".

ومن قضايا الكتاب الهامة أيضا ما وضعه الأستاذ الدكتور، خلال حديثه عن "الملَّة"، على هيئة سؤال: "هل ملة الإسلام أساس الترابط الاجتماعى أم دين الفطرة لكل الناس؟ يعنى أن الفطرة ليست دينا عقائديا شعائريا مؤسسيا كما هو فى "حى بن يقظان"..." (ص٧٣٨). وهذا السؤال يستدعى سؤالا مثله، وهو: هل قصد صاحب "حى بن يقظان" أن يخترع دينا يخلو من العقائد والشعائر والمؤسسات؟ فأى دين ذلك يا ترى؟ وماذا يبقى فيه من الدين؟ وفى التراث العربى أكثر من قصة بعنوان "حى بن يقظان" تدور حوادثها حول شخص نشأ فى جزيرةٍ منعزلة منقطعا عن عالم البشر، وتصور علاقته بالكون والدين. ويعد ابن سينا أول منشئ لقصة حى بن يقظان، ثم أعاد شهاب الدين السهروردي كتابتها، ليصوغها بعد ذلك الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل صياغة جديدة، ثم كان ابن النفيس آخر من قدمها على طريقته للقراء. وأشهر مؤلف بين هؤلاء الأربعة هو ابن طفيل.

وتعرّف مادة "حى بن يقظان" فى "الموسوعة العربية العالمية" برواية ابن طفيل على النحو التالى، ولكن بتصرف: "حى بن يقظان: اسم قصة عربية أصيلة تبرز أنماط فهم الناس للدين، كما تظهر آراء صاحبها ومفهومه فى قضايا العقل والشريعة. كتبها فيلسوف غرناطة فى القرن السادس الهجرى أبو بكر مُحَمَّد بن عبد الملك بن طفيل القيسى (توفى ٥٨١هـ- ١١٨٦م). وقد صبّ ابن طفيل فى هذه القصة آراءه القائلة بعدم التعارض بين العقل والشريعة، أو بين الفلسفة والدين، فى قالب روائى قصصى. نشأ بطلُ القصة حَيُّ بنُ يقظان فى جزيرة معزولة، وكان قد أُلْقِى فيها طفلا، أو نشأ بشكل طبيعى من مادتها وترابها. وبعد أن نما وترعرع تأمل الكون الذى حوله فوصل إلى حقيقة التوحيد بالفطرة. وينتقل إلى جزيرة أخرى فيلتقى بشخصين هما سلامان وأبسال: يعلِّم الأولُ منهما أهلَ الجزيرة، الذين يتدينون تدينًا سطحيًّا، الحقائقَ الإلهيةَ والوجوديةَ عن طريق ضرب الأمثال، بينما يميل الثانى إلى التأمل والنظر العقلى، وفيه نزعة صوفية.

ويدرك حيّ، بعد أن يتفاهم مع أبسال، أن ما توصل إليه من إدراكٍ لحقائق الوجود والكون بالفطرة وما ورثه أبسال عن طريق النبوة إن هما إلا وجهان لحقيقة واحدة: فالكون واحد، والخالق واحد، وهو رب السموات والأرض وصانع الموجودات. قد نصل إليه عن طريق التأمل الذاتى كأفراد، لكن الجماعات بحاجة إلى طريقة أبسال فى ضرب الأمثال الحسية لمعرفة ذلك لأنه لا قدرة للعامة على إدراك الحقيقة المجردة التى قد يصل إليها أصحاب التأمل الذاتى والنظر العقلى. والنبوة حق، ولا بد منها، والخليقة بحاجة إليها للوصول إلى معرفة الخالق. إلا أن حَيًّا لا يكاشف أهل الجزيرة بالحقيقة كلها، ويعود مع أبسال إلى الجزيرة الأخرى ليعبد الله عبادة روحية خالصة حتى يأتيهما اليقين.

وتمثل القصة العقل الإنسانى الذى يصل إلى حقائق الكون والوجود بالفطرة والتأمل بعد أن تلقاها الإنسان عن طريق النبوة. وتؤكد قصة "حى بن يقظان" على أهمية التجربة الذاتية فى الخبرة الفكرية والدينية".

وهناك روايتان أوردتهما الرواية فى بدايتها تفسران لنا مجىء حى بن يقظان إلى الوجود: الأولى تقول إنه تولد من الطين فى جزيرةٍ جنوبَ خط الاستواء تسمى: الواقواق، وهى جزيرة خيالية كما هو واضح، على حين تخبرنا الأخرى بأنه قد وُلِد لأميرة تزوجت على غير إرادة أخيها الملك من قريب لها اسمه يقظان، ثم أنجبت منه طفلا خافت أن يفتضح أمرها بسببه، فيعاقبها أخوها هى وزوجها لأنه لم يكن يريد لها أن تتزوج، فألقت ابنها فى تابوت وأسلمته إلى اليم، الذى حمله إلى جزيرة مهجورة. وتصادف أن مرت بالمكان الذى استقر فيه التابوت غزالة كانت تبحث عن ابنها الذى فقدته، فسمعت صوت بكاء فاتجهت نحوه، وكان أَنْ عثرت على الطفل الرضيع فأخذته وأرضعته وحضنته وربته، وكانت تحمله هنا وهناك أينما اتجهت. ومن الواضح أن الروايتين ترمزان إلى الطريقة التى جاء ويجىء بها الجنس البشرى إلى الوجود: فالأولى تشير إلى خلق الإنسان الأول من الطين، والثانية تشير إلى التوالد الذى يحدث كل يوم جَرَّاءَ التقاء رجل بامرأة. كما تمثل القصة أيضا مسيرة الجنس البشرى، إذ استطاع حى أن يصل إلى كل ما وصلت إليه البشرية من علم وطب ودين وفلك وما إلى ذلك بجهده الذاتى، وهو ما لا يستطيعه إنسان وحده أبدا مهما كانت عبقريته. أما إذا نظرنا إلى القصة نظرة رمزية فإن أمورها تستقيم لنا، ويسهل علينا تقبّل وقائعها وإنجازات بطلها دون مشاكل.

وكان على حى بن يقظان أن يبدأ رحلة عمره بالجزيرة من نقطة الصفر، إذ بدأ أمره فيها خاما عاريا من أية خبرة سابقة يمكنه أن يعتمد عليها ويبنى فوقها مسيرته هناك، بل كان فى حالة عجز تام عن مجرد ممارسة الحياة ذاتها دون معونة خارجية لا يملك من أمرها شيئا، ولا يستطيع تدبيرها، بل ولا يمكنه أن يفكر فيها مجرد تفكير، لسبب بسيط جدا هو أنه لم يكن قادرا على التفكير ولا كانت لديه آلة التفكير ولا كان مهيأ بعد لاستخدام أعضائه وعضلاته، إذ كان لا يزال رضيعا، ولم تكن هناك امرأة يمكن أن ترضعه. وقد صوره ابن طفيل طوال عمره منذ نضج ووعى بلا مخاوفَ أو حيرةٍ أو يأسٍ البتة.

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يعيش طفل فى ظروف حى بن يقظان دون أن يرعاه بشر، إذ هو بحاجة إلى من يرضعه، وبحاجة إلى من ينظفه كلما تبول أو تبرز أو اتسخ جسده أو ملبسه، وبحاجة إلى من يهدهده كلما بكى، وبحاجة إلى من يهيّئ له فراشه كى ينام، وبحاجة إلى من يشخّص مرضه ويعالجه كلما تعب، وبحاجة إلى من يناغيه ويعلمه الكلام والسلوك، وبحاجة إلى من يوجهه ويرشده كلما أخطأ بل حتى دون أن يخطئ كيلا يخطئ، وبحاجة إلى من يزوده بالملابس والأقمطة والأغطية، وبحاجة إلى من يضعه فى الفراش ويطمئن عليه ويستيقظ له كلما بكى ليرضعه أو يعطيه الدواء، وبحاجة إلى من يأخذ بيده ويلقنه واجباته وحقوقه... وهلم جرا. فكيف إذن جعله ابن طفيل يستغنى عن البشر منذ مجيئه إلى الوجود؟ ثم كيف تخلت عنه أمه فوضعته فى قارب تاركة إياه لرحمة الأقدار دون أن تحاول الاطمئنان على مصيره؟ قد يجيب أحدهم بأنها لم تكن مختارة بل كانت مضطرة أن تتخلص من الولد كيلا ينفضح أمرها ويُنْزِل بها أخوها العقاب الصارم الذى قد يصل إلى حد القتل. إلا أنه يمكن الرد على ذلك الرد بأنه كان بمستطاعها مثلا أن تعهد به هى وزوجها إلى أى إنسان يطمئنان إليه كما وقع لأوديب حين أمر أبوه الملكُ أحدَ كبار رجال الدولة بقتله فلم تطاوعه نفسه وأسلمه لراعٍ يرعاه ويربيه، وكذب على الملك وأوهمه أنه نفَّذ ما يريد.

وبالنسبة للرواية الأولى التى تفسر لنا كيف أتى حى إلى الوجود من الطبيعة مباشرة فمن المستحيل فى الواقع، طبقا لما نعرفه من سنن الكون، أن يتخلق الآن إنسان أو أى كائن حى آخر من الطين. صحيح أن الله خلق آدم من الطين، لكن هذا وضع آخر لا يقاس عليه، إذ إن الخلق من الطين على هذا النحو لم يحدث سوى مرة واحدة فى بداية خلق الإنسان، وبعدها لم يعد خلق الكائنات الحية يتم إلا من خلال ذكر وأنثى كما يحدث كل يوم بل كل لحظة، وكما

حدث مع أخت الملك حين تزوجت من خلف ظهر أخيها وأنجبت من زوجها طفلا. نقول ذلك ونحن لا نعرف كيف تم الخلق الأول من الطين، إذ هو من أمور الغيب التى لم يشاهدها أحد: "ما أشهدتُهم خَلْقَ السماوات والأرض ولا خَلْقَ أنفسِهم"، فضلا عن أننا لا ينبغى أن نقيس أفعال الله على أفعالنا نحن العباد فلا نظن أن الله قد أحضر قطعة من الطين ثم أمسكها بيده وقربها من فمه ثم نفخ فيها كما ننفخ نحن، فانقلب الطين بشرا سويا. كذلك لو كان تخلُّق الإنسان، بعد الخلق الأول لآدم وحواء، من الطين ممكنا فلماذا لم يتكرر قبل حَيٍّ وبعده؟

وقال ابن طفيل إن غزالة حَنَّتْ على حَيٍّ الصغير وصارت ترضعه وتحمله على ظهرها وتُعْنَى به. لكنه لم يشرح لنا كيف تم ذلك. ترى كيف كانت الغزالة ترضع حيا؟ إنها لو بقيت واقفة أثناء ذلك ما استطاعت أن توصل ضرعها إليه، ولو بركت لكان عليها أن تبرك فوقه حتى تستطيع أن تلقمه حلمة ضرعها، ولقتلته ببروكها. أما الأم البشرية فإنها تحمل ابنها على صدرها وتلقمه ثديها، ثم يقوم هو بالباقى طبقا لما فطره الله عليه. ثم فلنفترض أن الغزالة استطاعت أن تتغلب (كيف؟ لا أدرى) على تلك العقبة، فكيف يمكنها أن تلقم حيا ضرعها؟ إن الغزلان ليست لهن أيدٍ، وصغار الغزلان من ناحيتهم يمدون أفواههم إلى ضروع أمهاتهم مباشرة، ولا تحتاج الأمهات إلى إلقامهم أثداءهن كما تفعل أمهات البشر. ومن ثم فقياس حَيٍّ على خِشْف هو قياس فى غير محله تماما. وعلى نفس الشاكلة من المستحيل أن تحمل غزالة رضيعا على ظهرها، وإلا فكيف تنقله من الأرض وتقعده فى ذلك الموضع من جسدها، وكيف يبقى فى مكانه لا يسقط دون أن يمسكه أحد، والغزالة كما نعرف لا يمكنها هذا ولا ذاك، وغنى عن البيان أنه هو أيضا لا يستطيع ذلك؟ ثم كيف تنزله حين يجوع أو ينام أو يبكى أو حين تضيق هى ويعتريها الإرهاق؟

قد يقال إن هناك حكايات متعددة تُنْسَب لبعض العلماء عن نشوء أطفال فى الغابات فى رعاية هذا الحيوان أو ذاك. لكن ينبغى أن نعرف أن هناك من يشكك فى تلك الحكايات، وإن كان من الممكن أن يكون بعضها صحيحا بشرط أن يكون الطفل قد وصل إلى الغابة وقد كبر بعض الشىء واستطاع الأكل والمشى وتسلق الأشجار وتدبير احتياجاته الأساسية بطريقة أو بأخرى. أما أن يُلْقَى فيها وهو رضيع لا يزال فلا أدرى كيف يُكْتَب له البقاء وينجو من لدغة ثعبان أو نقرة نسر أو نهشة ذئب أو قرسة ثلج أو ضربة مرض... إلخ.

كما أن الإنسان إذا ما أُلْقِيَ فى غابة ك"حى بن يقظان" مثلا فإنه لا يمكنه التطور على النحو الذى تطوره حى فى قصة ابن طفيل. إنه سوف يبدأ حينئذ من نقطة الصفر التى كان عليها الإنسان الأول، فيصدر أصواتا كأصوات الحيوانات من حوله، ويمشى ويعدو على أربع كما تصنع، ويأكل النباتات واللحم نيئا ودون تقشير أو سلخ أو تهذيب مثلما تأكل، وإذا اكتسى فسوف يكون كساؤه بدائيا كأكسية الهمج المتوحشين بحيث لا يتميز، أو على الأقل: لا يتميز كثيرا، عن العجماوات التى يبصرها فى الغابة. ولقد كان كل الأطفال الذين عُثِر عليهم فى الغابات فى العصور المختلفة، حسب الروايات التى يصدقها كثير من العلماء ويشكك فيها البعض كما سلفت الإشارة، يشبهون فى نطقهم ونظراتهم وسلوكهم وهيئتهم وسيرهم وجريهم الحيوانات التى يعيشون معها، وكان صعبا عليهم التكيف مع المجتمعات البشرية حين تم العثور عليهم وحاول العلماء نقلهم من تلك البيئة الطبيعية الفطرية إلى بيئة متحضرة إنسانية. بل إن بعضهم كان يفر ممن عثروا عليه وأرادوا ترقيته وتحضيره إلى حيث كان يعيش مع العجماوات كَرَّةً أخرى. ومن هنا لا يمكن أن نوافق ابن طفيل فيما كتبه فى رسالته إذا ما كان المقصود هو القول بأن هذا أمر عادى يمكن أن يقع، ودعنا من أن يقع بالسهولة والسلاسة والبساطة التى وقع بها فى حكايته. ولنفترض أنه كان يعتقد بأن هذا محتمل الوقوع فإن اعتقاده هذا لا يلزمنا فى شىء، وتبقى الحكاية التى أوردها والتى لا نصدق بإمكان حدوثها مجرد مشجب تُعَلَّق عليها الآراء الفلسفية المبثوثة فى الكتاب، وتكون فى هذه الحالة قصة رمزية لا واقعية.

وابن طفيل حينما يتحدث عن نشوء حى بن يقظان فى الغابة بين الوحوش ترعاه غزالة من الغزلان لا يأتى بشىء من عنده، إذ البشر قديما كانوا يعتقدون بصحة هذا الأمر. ومع هذا فقد قلت، ولا أزال أقول، إننى لا أتصور أن يعيش طفل رضيع يُلْقَى به فى الغابة دون رعاية بشرية. كذلك أميل إلى تصديق ما يقال عن الأطفال الذين يتركون بالغابة دون راع بشرى من أنهم لا يستطيعون النطق كما ينطق البشر، ولا يمكنهم أن يكتسبوا السلوك البشرى أو يعرفوا شيئا عن مراعاة أعراف المجتمع وأصول الذوق واللياقة، بل لا يمكن أن يرتقى تفكيرهم إلى المستوى الإنسانى حتى البسيط منه. ويحتاج الأمر منهم كى يصلوا إلى المستوى المعروف فى المجتمعات الإنسانية، إذا ما بقوا على هذا الوضع فى الغابة، ما احتاجه الإنسان الأول كى يبلغ ما بلغه من الحضارة الآن، أى أحقابا متطاولة.

أقول هذا وقد تابعت فى السنين الأخيرة أحفادى فى نموهم الجسدى والعقلى والنفسى. فمثلا أخذ الأمر وقتا جد طويل قبل أن يتعلم أى منهم إصدار أى صوت لغوى حتى لو كان كلمة مكسرة ناقصة مشوهة. وكان لا بد من التكرار من جانب كل واحد فى الأسرة. ومع هذا فها قد مر عامان بل أكثر من عامين ولم يستطع أى منهم التلفظ بكلمة سليمة كاملة رغم أننا جميعا نساند ونوجه وننطق أمامهم ثم نطلب منهم التقليد والإعادة ونصفق ونقبّل ونغنى ونربّت ونبتسم ونضحك ونهلل ونحتضن ونكافئ، ونفتح لهم التلفاز بأغانيه وتمثيلياته ونشغّل لهم الإسطوانات ونعمل البدع المتخيلة وغير المتخيلة. فماذا كانت النتيجة لتكون لو لم يكن شىء من هذا كله، وبقى كل واحد من هؤلاء الحَفَدَة بلا أنيس أو رفيق أو ملاحظ أو راعٍ إنسانى؟

وحتى يطمئن قلب القارئ أقول له: كيف نتوقع من أى إنسان يعيش وحده فى الغابة دون أن يكون قد عرف الاجتماع الإنسانى أن ينطق الكلمات والجمل؟ إنه ليس بحاجة إليها أبدا، فكيف نتصور أنه يمكن أن يتكلم؟ وكيف نتصور أنه يمكن أن ينتصب على قدميه وهو يرى كل ما حوله من الحيوانات تمشى على أربع؟ صحيح أن الإنسان الأول قد غادر الزحف على أربع وانتصبت قامته فى يوم من الأيام. لكنى أرى أن هذا قد استغرق وقتا طويلا. فلا ينبغى أن نقيس حال ذلك الطفل المتوحش بنظيره الذى ينشأ بين أفراد أسرته وفى مجتمع من البشر الناضجين الذين يورثونه خبراتهم ويعلمونه إياها لأن الأمرين مختلفان تماما.

فإذا كان الأمر هكذا فى مسألة النطق والمشى، وهما ما هما فى البساطة بالنسبة إلى أشياء أخرى أعقد وأشدّ وأكثر تشابكا، فكيف نظن أن مثل ذلك الطفل يمكن أن يفكر مثل تفكيرنا نحن المتحضرين الذين ذهبنا إلى المدارس والجامعات وقرأنا الكتب وسمعنا المحاضرات والخطب ودخلنا فيما لا يحصى من المناقشات وكتبنا بحوثا وقمنا بتجارب وخضعنا لمراقبة الآخرين ومراجعاتهم واستفدنا من ملاحظاتهم وتصحيحاتهم وأخذنا الجوائز مكافأة لنا على ما أنجزناه وتشجيعا لنا كى نستمر فى تلك الإنجازات، فضلا عما يرفدنا من فكر بشرى استغرق دهورا ودهورا واشترك فى إبداعه جميع الأمم والشعوب والجنسيات؟

أويظن القارئ الكريم أن طفلا ينشأ بين العجماوات المتوحشة يستطيع أن يأتى شيئا من هذا بتلك البساطة التى يصورها ابن طفيل فى رسالته عن حى بن يقظان؟ صحيح أن الله قد وهب الإنسان هبات عجيبة، وزوده بإمكانات هائلة يستطيع بها أن يطير فى الجو ويغوص فى

الماء وينقب الأرض ويصنع السيارة والطيارة والصاروخ وسفينة الفضاء والتلفاز والكاتوب والمشباك (الإنترنت) وآلافَ بل ملايينَ الأشياءِ المذهلة، بيد أنه سبحانه وتعالى قد رتب الأمر بحيث لا يمكن أن يتم ذلك إلا على سبيل التدرج والتراخى فى الأزمان المتطاولة وتعاون الناس بعضهم مع بعضهم وارتكاب ما لا يحصى من الأخطاء قبل بلوغ الصواب، وإلا فكيف تأخرت البشرية كل تلك الأحقاب المتناوحة التى لا يحيط بمداها سوى الله واحتاجت إلى كل تلك العقول والإرادات التى لا تعد ولا تحصى على مدى تلك الدهور الشاسعة فى الوصول إلى ما وصلت إليه فى العصر الحديث من تقدم علمى وتكنولوجى سوف يأتى عليه بدوره يوم يُنْظَر إليه فيه على أنه شىء متخلف عفا عليه الزمن؟ أما حى بن يقظان فلم تكن هناك أيد أخرى تتعاون معه ولا تخصُّص يحصر نفسه فيه ولا أحقاب طويلة تستغرقها إنجازاته، ودون أن يجترح أخطاء تذكر.

إن ابن طفيل لا يحكى لنا قصة وقعت أو يمكن أن تقع، ولا أظنه قصد أن يوقع فى رُوعِنا أن شيئا من ذلك حقيقى. وهو فى هذا يجرى على نفس السُّنَّة التى يجرى عليها مؤلفو قصص الحيوانات، وعلى ما جرى عليه مثلا هانز كريستيان أندرسون حينما كان يُنْطِق بالكلام إبريق الشاى والكستبان والدمية وما إلى هذا ويجعلهم يتصرفون ويفكرون وينفعلون كالبشر، ويكاد القارئ يجن من فرط الإعجاب. فهذا مثل هذا. ولو لم نتبع هذا المبدأ لرفضنا كثيرا من القصص والروايات والحكايات، ومنها مثلا حكايات "ألف ليلة وليلة"، التى بهرت الدنيا كلها رغم أنها لم تترك لدى مفكرينا وأدبائنا القدامى نفس الأثر التى تركته فى نفوس الغربيين، ثم فى نفوس العرب فى العصر الحديث بتأثير اهتمام الغرب وافتتانهم بها.

والقصة تعكس، كما قلت، تطور الجنس البشرى على الأرض منذ خلق الله الإنسان إلى العصر الذى كان يعيش فيه ابن طفيل، إذ من المستحيل أن يتطور الفرد الإنسانى بهذه الطريقة وتلك السرعة، وعلى هذا النحو السلس الذى تطورت به حياة ابن طفيل فى القصة فيكتشف النار مثلا ويعرف التشريح والتفكير العلمى المنهجى والتأمل فى الكون والإيمان بالله وبالآخرة وبضرورة الأخلاق الفاضلة وما إلى هذا بتلك البساطة وفى ذلك الزمن القصير. فهى بهذا قصة رمزية، ولولا رمزيتها لما قبلنا أن تقوم غزالة بإرضاع طفل بشرى أو تنظيفه من وساخاته وفضلاته أو حمايته من الآفات الطبيعية والهوامّ والحشرات والزواحف التى تعجّ بها الغابات أو حمله على ظهرها من مكان إلى مكان... ببساطة لأن هذا أمر مستحيل.

وقد صبّ ابن طفيل فى هذه القصة آراءه القائلة بعدم التعارض بين العقل والشريعة أو بين الفلسفة والدين حسبما سلف القول. وهى فكرة كان يتبناها بعض الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، إذ كانوا يقولون إن العقل الإنسانى كافٍ وحده لوصول الإنسان إلى الحقيقة بشأن وجود الله ومعرفة صفاته والإيمان بالآخرة، ومن ثم وجوب تحمله المسؤولية واستحقاقه للحساب الإلهى وما يترتب عليه من الثواب والعقاب حتى لو لم يُبْعَث إليه رسول. وكانوا يفسرون "الرسول" فى قوله تعالى: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا" (الإسراء/ ١٥) بأنه هو العقل. وهذا التفسير يعكس شططا فى التفكير، إذ لا تساعد عليه اللغة العربية ولا النصوص القرآنية والحديثية ولا حقائق التاريخ.

فمن الناحية اللغوية لم نسمع أن العرب استخدموا يوما كلمة "الرسول" بمعنى العقل، وإلا فليأتنا ابن طفيل أو غير ابن طفيل بنص شعرى أو نثرى يقول إن الرسول يعنى، فيما يعنيه، العقل. أما من ناحية النصوص الدينية فلا ريب أن آيات قرآنية مثل قوله تعالى: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا * وَرُسُلا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا * رُسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا" (النساء/ ١٦٣– ١٦٦)، أو قوله عز شأنه: "وَقَالُوا لَوْلا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الأُولَى * وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى" (طه/ ١٣٣– ١٣٤)، إلى جانب آية سورة "الإسراء" السابقة، تدل دلالة قاطعة على أنه لا حساب ولا ثواب ولا عقاب دون رسل من البشر لا من العقل حسبما يقول بعض الفلاسفة والمتكلمين المسلمين.

ثم لو كان العقل وحده كافيا فى مثل تلك الأمور فلماذا لم يَكِلِ اللهُ عبادَه إليه؟ ومن المعروف لنا جميعا من تجارب التاريخ والواقع الأليمة أنه رغم إرسال الأنبياء فما زال وسيظل هناك عصاة وكفار ومنافقون ومتمردون ومتشككون وظلمة ومستبدون وطغاة ولصوص وقتلة وزناة وكسالى وسبابون ومغتابون. فما بالنا لو ترك الله البشر لعقولهم المجردة دون أن يبعث إليهم برسل تأخذ بيد تلك العقول وتشير لها إلى الطريق وتعينها على التفكير السليم؟ ليس

ذلك فحسب، فكبار ذوى العقول من العلماء والمفكرين والفلاسفة والأدباء مختلفون اختلافا شديدا فى عقائدهم، وكل منهم يستعين بعقله وعلمه وتفكيره وفلسفته لإثبات صحة ما يعتنقه ويذهب إليه من دين أو مذهب أو فلسفة أو نظام أو وضع، وما يراه من إيمان أو كفر. والانقسامات والنزاعات الحاصلة بينهم هى أكبر شاهد ودليل على ما نقول. فأى عقل ذلك الذى يقصده ابن طفيل حين يقول إن العقل لا يمكن أن يضاد الدين؟ بل إن الشخص الواحد قد يكون ملحدا اليوم ومؤمنا غدا، وهو فى كل مرة يدافع عن موقفه بالعقل. ولو كان كلامه صحيحا فلماذا لا يجمع الناس، على الأقل: الناس الذين يشغّلون عقولهم بعمق، على دين واحد؟ لكن الواقع يصيح بأعلى صوته أن هذا هو المستحيل بعينه.

كيف لا، والله سبحانه هو نفسه الذى يقرر ذلك: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ" (المائدة/ ٤٨)، "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ" (هود/ ١١٨- ١١٩)؟ كما أن الآية ١١٥ من سورة "النساء" تشير بكل وضوح إلى أن القرآن الكريم يميز بين إنسان يشاقّ الرسول من بعدما يتبين له الهدى وإنسان لا يتبين له ذلك الهدى. ومعنى هذا أن الاختلاف فى نتيجة التفكير أمر طبيعى، والمهم ألا يتبين للشخص الهدى ثم يعاند ويكفر تمردا وعصيانا. وكل ما عليه هو أن يبذل قصارى جهده، ثم ليس عليه بعد ذلك من تثريب إذا لم يتبين له الهدى. كذلك فالناس متفاوتة فى عقولها ما بين ذكى وغبى، ورئيس ومرؤوس، وواسع الأفق وضيقه، ومتعلم وجاهل، وعالم تربى فى جو معين وآخر تربى فى جو آخر، ومتخصص فى فن من الفنون ومتخصص فى فن مختلف... إلخ. كما أنه عليه السلام، فى حديث له مشهور، قد تحدث عن مجتهد يصيب ومجتهد يخطئ مبينا أن لكليهما أجره، وإن اختلف الأجران وتفاضلا. وهذا أيضا معناه أننا، بعد الاجتهاد، يمكن جدا أن نخطئ. وهو ما لم يجرّمه الرسول، بل توقعه وبين أنه أمر طبيعى ليس فيه شذوذ عن الطبيعة البشرية ونظام الكون.

من هذا كله نقول إن ابن طفيل وغيره من العلماء الذين يقولون إن العقل يستطيع بنفسه، ودون معاونة من الدين، الوصول إلى حقائق الدين لم يوفَّقوا فى رأيهم. ولماذا الذهاب بعيدا، ولدينا ابن طفيل نفسه، فهل يرافئه جميع علماء المسلمين ومفكريه على آرائه الفلسفية؟ إن كلام ابن طفيل وأمثاله إنما يصدق لو كان هناك عقل واحد لكل البشر، عقل

صاف نقى قوى قادر لا يخطئ ولا يتأثر بظروف صاحبه، عقل مجرد مطلق. وأين مثل ذلك العقل فى دنيا الإنسان؟ إنه غير موجود إلا فى عالم المثل، ونحن لا نعيش فى عالم المثل بل فى عالم الأرض. وليس معنى هذا أننا محكومون تماما بقيود ظروفنا وأوضاعنا وبيئتنا، وأننا مجبورون فى تفكيرنا لا نستطيع استقلالا، إذ قد وهبنا الله قدرا من الحرية نستطيع به صنع العجائب فى عالم الفكر والتصرف، وهو ما تشهد به تلك الإنجازات التى حققتها البشرية ولا تزال وستظل تحققها فى مختلف المجالات والميادين. إلا أن ذلك يتطلب منا يقظة ووعيا دائمين دائبين، واجتهادا مستمرا، ومراجعة متصلة لما نفعل، وحرصا على إتقان ما نصنع، وإيمانا بأننا عرضة للوقوع فى الأخطاء فى كل وقت، مع الاطمئنان أيضا إلى أن الله سوف يكافئنا على كل هذا بغض النظر عن ثمرة ما نفعل ما دمنا قد استفرغنا وسعنا ولم نترك شيئا دون أن نعمله: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (النساء/ ١١٥). إن الحقيقة المطلقة المحيطة بالشىء من كل جوانبه ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ليست لدينا، بل هى عند الله. وما نحن سوى مجتهدين، وكل ما ينبغى مراعاته هو الإخلاص واليقظة المستمرة والبحث الدائم والتواضع والمراجعة الدءوبة والمرونة وإسلام الأمر فى النهاية لله سبحانه، مع احترام حق الآخرين فى الحياة والاعتقاد والعبادة على النحو الذى يقررونه ما داموا لا يبغون على أحد.

كذلك هناك شىء لا بد من التوقف إزاءه قليلا، وهو أن ابن طفيل قد قدم لنا حى بن يقظان صحيح البدن والروح لم تعتره علة طوال حياته. ترى هل هذا ممكن؟ إنه يخالف المعهود، إذ الأمراض تتربص بالإنسان من كل جانب بالغا ما بلغ حرصه وتَوَقِّيه، لأن الإنسان لا يملك أَزِمَّة كل شىء فى الكون حتى يستطيع النجاح فى الابتعاد عن الأمراض تماما، علاوة على أن الواقع يقول إن ذلك مستبعد جدا. ولكنْ هذا هو حى بن يقظان طوال حياته لا يمرض ولا حتى بنزلة برد أو يعطس أو يُمْغَص أو يُسْهِل أو يُصْدَع ولو مرة. كيف ذلك؟ هذا ما لا يمكن أن يكون إن كان حى بن يقظان شخصا واقعيا، أما إن رأينا فيه رمزا على البشرية كلها منذ أول الوجود إلى عصر ابن طفيل فإن غرابتنا قد تذهب ويحل محلها رضا بما نقرأ. سيقول البعض: لكن حتى لو كان ابن يقظان رمزا كما تقول على البشرية جمعاء، أليست البشرية تعرف الأمراض؟ بلى. لكن لو أننا فتحنا هذا الباب، باب المرض، لكان على ابن طفيل أن يصيب حى بن يقظان بكل الأمراض التى عرفتها البشرية منذ فجر الإنسانية حتى

تاريخه. على أنى لا أقصد أن ابن طفيل قد كان واعيا بهذا الذى أقول. إنما هى رمية من غير رام. أما لو أردنا أن نكبر من شأنه ونقول إن هذه الفكرة لم تكن غائبة عنه لأمكننا أن نقول إنها كانت هناك مستكنة فى أطواء ضميره دون أن يكون واعيا لها. وكثير من أفكارنا لا يكون واضحا لنا ونحن نتكلم فى موضوع ما، ومع هذا فإن الفكرة تحكم مناقشتنا وتخطيطنا وردودنا وشروحنا دون أن نتنبه. وهذه هى المعرفة التطبيقية التى يمارسها كثير منا وهو غير دارٍ. إنها معرفة تجرى فى الدم دون أن نعيها.

كذلك هل يعقل أن شهوة الجنس لم تتحرك فى كيان حى بن يقظان ولو مرة واحدة، فكان طَوَال العقود التى قضاها وحيدا لا يفكر إلا فى الطب والأفلاك ووجود الله والجنة والنار وما أشبه؟ أمن المعقول أنه كان يرى الحيوانات والطيور تتسافد ثم لا يلتفت إلى هذا الأمر؟ لا أظن إلا أن الجنس سوف يشغل الإنسان المنعزل فى مثل جزيرته مثلما يشغله الجوع والعطش والنوم. إن هذه كلها غرائز خلقها الله فينا كى تحركنا وتدفعنا إلى إشباعها، ومن ثم إلى الاجتهاد فى بناء الحضارة. فما الغرائز إلا الوقود الذى يدفع قاطرة البشرية إلى الأمام. ولولا هى ما كانت هناك حركة بشرية فى أى اتجاه ولا كانت هناك حضارة من ثم، ولظل الإنسان فى مكانه لا يَرِيمه أبدا، إذ ما الذى سوف يدفعه إلى الحركة والانتقال من موضعه إلى موضع آخر إذا كان لا يحتاج شيئا ولا يتطلع إلى تحقيق شىء بسبب أن الله قد فرَّغه من الغرائز والشهوات والأهواء؟ إن الحضارة هى الاجتهاد فى إشباع الحاجات الإنسانية. فإذا لم توجد حاجات إنسانية لم توجد الحضارة.

ثم إن المسألة لا تقف عند هذا الحد، إذ إن ابن طفيل لم يُعَنّ نفسه بالحديث عن طعام ابن يقظان وشرابه وكيفية تدبيره لهما، وكأنه لم يكن يأكل أو يشرب أو يقلق ويخاف ويرتعب. كما أنه لم يهتم بتغير الفصول وما يستتبعه من تغير الجو ووجوب اجتهادِ حَيٍّ فى التكيف مع كل فصل ومواجهته بما يتطلبه منه. لقد استحال حَيٌّ عقلا محضا فلم يعد يهتم بأى شىء سوى التفكير والعلم والتأمل. لقد صار عالما فيلسوفا ثم لا شىء آخر. ثم إن رسالة "حى بن يقظان" لا تُعْنَى إلا بالخطوط العامة ولا تتعرض للتفاصيل غالبا إلا ما ندر. وبالنسبة لأبسالان فقد كان مسلما مثل حى، وما إن يترك الاثنان الجزيرة ويعودان إلى المجتمع العمرانى حتى يصمم حى بن يقظان على العودة إلى الجزيرة المقفرة مرة أخرى لعدم انسجام فهمه للدين مع فهم الناس فى المجتمع الذى انتقل هو وأبسالان إليه.

ومن هذا كله فإن كلام الأستاذ الدكتور عن أن ابن طفيل قد قدم لنا الدين الفطرى الخالى من العقائد والشعائر والمؤسسات هو كلام نظرى، فالقصة رمزية لا واقعية أراد ابن طفيل من خلالها أن يقنعنا بأن الإنسان يستطيع أن يصل بنفسه إلى ما وصل البشر إليه بمساعدة الرسل، وأن هذا هو كل الفرق بين الدين الذى أتى به الأنبياء والدين الذى تتوصل إليه العقول بدون عون من أنبياء. ولكن قد تبين لنا من خلال مناقشة الرسالة أن كل ما جاء فيها مستحيل الوقوع، ولا يمكن أحدا بالغا ما بلغت عبقريته أن يصل إلى ما وصل إليه حى بن يقظان فيها من علم وتحضر وتطور فى تلك الفترة الزمنية المحدودة وبدون تعاون مع الآخرين. بل إن الشخص الذى يعيش وحده كما كان حى يعيش لن يهتم بتطوير نفسه وترقية حياته لأن وضعه لا يتطلب سوى الحد الأدنى من كل شىء.

وعلى كل حال فلا يمكن أن يعيش كل فرد من البشر وحده طوال العمر كما فعل حى بن يقظان فى رسالة ابن طفيل، ولا بد من عمران يحيط به. ومتى كان هناك عمران كان لا بد من شعائر ومؤسسات دينية، شأن الدين فى ذلك شأن جوانب الحياة الأخرى التى لا مناص لها من الشعائر والمؤسسات. أليس للسياسة معتقداتها وشعائرها ومؤسساتها؟ أليس للاقتصاد معتقداته وشعائره ومؤسساته؟ أليس للشرطة معتقداتها وشعائرها ومؤسساتها؟ أليس للرياضة معتقداتها وشعائرها ومؤسساتها؟ أليس للتعليم، أليس للطب، أليس للجيش معتقداته وشعائره ومؤسساته؟ فلِمَ يظن الظانون أن الدين يمكن أن يوجد دون معتقدات وشعائر ومؤسسات؟

وثم قضية أخرى شديدة الأهمية أثارها الأستاذ الدكتور كعادته بجملة واحدة سريعة عارضة حين قال: "والدعوة إلى قتل المشركين فيها نظر لأن الإشراك صعب تحديده نظرا وعملا. والمؤمنون لا يبدأون بالقتال بل فقط للدفاع عن النفس والوطن" (ص٨٢٨). فأما عن تحديد الشرك وصعوبته فهى مبالغة مفرطة من جانب الأستاذ الدكتور، وإلا فهل القول بأن عبادة الأصنام أو الأبقار أو الفرعون أو النجوم شركٌ أمر صعب. إذن فليس فى الدنيا شىء سهل البتة. ثم من قال إن فى القرآن أمرا بقتل المشركين؟ سيقول المتسرعون: فماذا عن قوله تعالى فى سورة "التوبة": "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مَرْصَد" وقوله ﷻ من ذات السورة: "قاتِلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم اللهُ ورسولُه ولا يَدِينون دينَ الحق من الذين أُوتُوا الكتابَ حتى يعطُوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون". وفات من يشير إلى تَيْنِك الآيتين وأمثالهما قوله تعالى: "وقَاتِلُوا فى سبيل

الله الـذين يقـاتلونكم، ولا تعتـدوا. إن الله لا يحـب المعتـدين"، "وإن عـاقبتم فعَـاقِبوا بمِثْـلِ مـا عُوقِبْتم به. ولَإِنْ صبرتم لَهُوَ خيرٌ للصابرين"، "وإنْ جَنَحُوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على الله".

كما أن قوله تعالى فى سورة "التوبة": "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَـوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" الخاص بقتال أهل الكتاب ليس فى الأمر بقتالهم من الباب للطاق، بل فى قتال الروم، الذين كانوا يُعِدّون العدة للهجوم على المسلمين والقضاء على دينهم ودولتهم. أمـا الآيـة الخامسة من ذات السورة: "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَـاقْتُلُوا الْمُـشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَـوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" فهى فى المشركين الذين كانت بينهم وبين المسلمين معاهدة سياسية بالموادعة لمدة معلومة، فغدروا بالمسلمين وحلفائهم بعد توقيعها بقليل وقتلوا منهم طائفة دون أن يكون المسلمون ومن حالفوهم قد أساؤوا لهم قط. على أنْ ليس هذا كل شىء، إذ القرآن يوجب على المسلم أن يعامِل، بمنتهى البر والإقساط، غير المسلم ما دام لم يقاتله فى الدين ولم يعتد عليه أو يخرجه ظلما من وطنه. ثم إن الإسلام يحرّم على المسلمين الاعتداء على أىّ أحد لأن الله سبحانه وتعالى لا يحب المعتدين، أما إذا بُدِئوا بالعدوان الغشوم فعندئذ فمن حقهم رد العدوان بمثله. وهذا مما لا يمكن أن يشاحّ فيه عاقل منصف.

وثم قضية أخرى لم يثرها الأستاذ الدكتور، بيد أننا يمكن إثارتها بناء على عبارة عارضة جاءت تحت عنوان "البقول" قال فيها عن الآية التى تشير إلى رغبة بنى إسرائيل بعد عبورهم إلى سيناء فى أن يوفر الله لهم البقل والقثاء والفوم والعدس والبصل: "والعجيب أن تذكر البقول والفول والقثاء والعدس والبصل فى بيئة صحراوية إلا إذا كانت البيئة التى نزل فيها النص زراعية أو كانت الزراعة جزءا من الفكر الدينى منذ قدماء المصريين كما هو منقوش على الحوائط كالسمك والماء" (ص٨٥٣). وكعادة أسلوب الأستاذ الدكتور نجد العبارة مضطربة فلا ندرى ما المشكلة بالضبط. ولكن دعنا من ذلك ولنتناول بعض المسائل المتعلقة بهذا الكلام. وأول شىء أتعرض له هو تفسير سيادته لـ"الفُوم"، فهو عنده الفول. وهذه أول مرة أسمع أن "الفوم" هو "الفول".

وهذا ما جاء فى تفسير ابن كثير عن هذه الكلمة، وقد عرض كل ما قاله المفسرون بشأنها. قال: "أَمَّا "الْفُومُ" فَقَدِ اخْتَلَفَ السَّلَفُ فِي مَعْنَاهُ: فَوَقَعَ فِي قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ "وَثُومِهَا"

بِالثَّاءِ، وَكَذَلِكَ فَسَّرَهُ مُجَاهِدٌ فِي رِوَايَةِ لَيْثِ بْنِ أَبِي سُلَيْمٍ عَنْهُ بِـ"الثُّومِ"، وَكَذَا الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ، وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ. وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ رَافِعٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عُمَارَةَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الْبَصْرِى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ فِي قَوْلِهِ: "وَفُومِهَا" قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الثُّومُ. قَالُوا: وَفِي اللُّغَةِ الْقَدِيمَةِ: "فَوِّمُوا" لَنَا بِمَعْنَى: اخْتَبِزُوا. وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ صَحِيحًا فَإِنَّهُ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُبْدَلَةِ كَقَوْلِهِمْ: وَقَعُوا فِي "عاثُور شَرّ، وَعَافُورِ شَرٍّ، وَأَثَافِي وَأَثَاثِي، وَمَغَافِير وَمَغَاثِير" وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ مِمَّا تُقْلَبُ الْفَاءُ ثَاءً وَالثَّاءُ فَاءً لِتَقَارُبِ مَخْرَجَيْهِمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَقَالَ آخَرُونَ: الْفُومُ الْحِنْطَةُ، وَهُوَ الْبُرُّ الَّذِى يُعْمَلُ مِنْهُ الْخُبْزُ. قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قِرَاءَةً، أَنْبَأَنَا ابْنُ وَهْبٍ قِرَاءَةً، حَدَّثَنِي نَافِعُ بْنُ أَبِي نُعَيْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: "وَفُومِهَا": مَا فُومُهَا؟ قَالَ: الْحِنْطَةُ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ أُحَيْحَةَ بْنِ الْجُلَاحِ وَهُوَ يَقُولُ:

قَدْ كنتُ أَغْنَى النَّاسِ شَخْصًا وَاحِدًا وَرَدَ الْمَدِينَةَ عَنْ زِرَاعَةِ فُومِ؟

وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: حَدَّثَنَا عَلِى بْنُ الْحَسَنِ، حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ الْجَرْمِى، حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنْ رِشْدِينَ بْنِ كُرَيْب عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: "وَفُومِهَا" قَالَ: الْفُومُ الْحِنْطَةُ بِلِسَانِ بَنِي هاشم. وَكَذَا قَالَ عَلِى بْنُ أَبِي طَلْحَةَ وَالضَّحَّاكُ وَعِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْفُومَ: الْحِنْطَةُ. وَقَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِى عَنِ ابْنِ جُرَيْج عَنْ مُجَاهِدٍ وَعَطَاءٍ: "وَفُومِهَا" قَالَا: وَخُبْزِهَا. وَقَالَ هُشَيْم عَنْ يُونُسَ عَنِ الحَسَنِ وَحُصَيْنٍ عَنْ أَبِي مَالِكٍ: "وَفُومِهَا" قَالَ: الْحِنْطَةُ. وَهُوَ قَوْلُ عِكْرِمَةَ وَالسُّدِّى وَالْحَسَنِ الْبَصْرِى وَقَتَادَةَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ وَغَيْرِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَقَالَ الْجَوْهَرِى:"الْفُومُ": الْحِنْطَةُ. وَقَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: "الْفُومُ": السُّنْبُلَةُ. وَحَكَى الْقُرْطُبِى عَنْ عَطَاءٍ وَقَتَادَةَ أَنَّ الْفُومَ كُلُّ حَبٍّ يُخْتَبَزُ. قَالَ: وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُوَ الْحِمِّصُ، لُغَةٌ شَامِيَّةٌ. وَمِنْهُ يُقَالُ لِبَائِعِهِ: "فَامِيٌّ"، مُغَيَّرٌ عَنْ "فُومِيٍّ". وَقَالَ الْبُخَارِى:وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْحُبُوبُ الَّتِي تُؤْكَلُ كُلُّهَا فُومٌ".

وفى الإصحاح الحادى عشر من سفر "العدد" قائمة بالأشياء التى طلبها بنو إسرائيل وهم فى البَرِّيَّة، مفضلين إياها على المنّ: "قالوا: من يطعمنا لحمًا؟ لقد تذكرنا السمك الذى كنا نأكله فى مصر مجانًا والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم". وأغلب الظن أن "الفوم" هو "الثوم"، فالكلمة الكتابية ونظيرتها القرآنية متقاربتان صوتيا، وكان "الثوم" أحد التفسيرات التى قدمها المفسرون لـ"الفوم"، أما "الفول" فلم يأت ذكره لا هنا ولا فى القرآن. وبالنسبة إلى

الترجمات الفرنسية والإنجليزية التى عندى نجد الكلمة قد ترجمت فى ترجمة دى رييه بـ"ails"، وفى ترجمات سافارى وكازيميرسكى وبلاشير وأبو بكر حمزة وماسون بـ"de l'ail"، وفى ترجمَتَىْ إدوار مونتيه وزينب عبد العزيز بـ"son ail"، وفى ترجمة مُحَمَّد حميد الله بـ"son grain" (أى "من حنطتها"، وإن كان قد ذكر فى الهامش أن هناك معنى آخر للكلمة هو "de l'ail")، وفى ترجمة صلاح الدين كشريد بـ"de son ail"، وفى ترجمة مالك شبل بـ"en ail"، وفى الترجمة التى نقحتها الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية بـ"(son ail (ou blé"، وفى ترجمة جورج سيل بـ"garlic"، وفى ترجمات رودويل وبالمر وعبد الله يوسف على ومُحَمَّد أسد بـ"its garlic"، وترجمتى آربرى وداود بـ"corn"، وترجمة مُحَمَّد محسن خان وتقى الدين الهلالى بـ"its corn". والأغلبية على أنه "الثوم" كما نرى، وبعضها على أنه "الحنطة"، ولكن ليس هناك أية ترجمة تقول إنه "الفول".

والثانية قول الأستاذ الدكتور إن من العجيب ذكر البقول والفول والقثاء والعدس والبصل فى بيئة صحراوية. والسؤال هو: ترى ما وجه العجب؟ وما وجه العجب فى أن يتحدث القرآن فى تلك البيئة الصحراوية أيضا عن الحدائق كما تعجب سيادته (ص٨٥٧)؟ إن القرآن ليس نتاجا مُحَمَّديا حتى نتساءل: من أين له بالفول والعدس والقثاء والفوم؟ وإن القرآن ليحتوى على أشياء ومناظر وظواهر طبيعية وتجارب وأطعمة وقصص وتواريخ لا يعرفها العرب كالأنهار والبحار والسفن الضخام والحنطة والسمك والطوفان والتسونامى والقصور وقصص نوح وأنبياء بنى إسرائيل. وبالمثل فإن القرآن يتناول ويصور أشياء وأمورا وأحوالا من مجالات الرعى والزراعة والصناعة والتجارة والنحت والأسفار. أى أن القرآن ليس مقصورا على البيئة الصحراوية أو البيئة المكية والبيئة المدنية اللتين كان ينزل فيهما. ولم يكن مُحَمَّد يعرف أشياء كثيرة من هذا، على الأقل: لم يكن يعرفها بالتفصيل الذى ورد فى القرآن الكريم. وليس فى هذا أدنى عجب لأن مُحَمَّدًا رسول من رب العالمين يوحى الله له هذه الأشياء دون أن يكون عنده علم بها. ويضيف الأستاذ الدكتور أن العجب يزول إذا كانت البيئة التى نزل فيها النص زراعية أو كانت الزراعة جزءا من الفكر الدينى منذ قدماء المصريين كما هو منقوش على الحوائط كالسمك والماء. والبيئة التى نزل فيها النص هى البيئة العربية. فهل يبقى العجب عنده كما هو دون أن يزول؟

قد يقول البعض إن محمدًا قد عرف موضوع الأطعمة التى كان اليهود يتطلعون إلى توافرها لهم من العهد القديم. ولكن سرعان ما ينتصب السؤال منتفضا: فمن أنباه بذلك؟ سيقال: بحيرا أو أى راهب أو قسيس التقاه محمَّد فى أسفاره. فينتفض السؤال مرة أخرى فى الحال: ومن يا ترى رأى ذلك، ومحمَّد فى أسفاره لم يكن وحده بل كان يسافر ويتاجر فى قافلة؟ وهل يمكن أن يحكى راهب أو قسيس كل تلك القصص التى وردت فى القرآن بتفاصيلها ويختزنها محمَّد السنوات الطوال دون مراجعة إلى أن يصير نبيا فلا يتفلت منه شىء؟ ثم لماذا سكت الراهب أو القسيس الذى علمه فلم ينبس ببنت شفة، وهو يراه نبيا يزعم أنه يوحى إليه من السماء وينكر معاونته وتعليمه له ويلغيه إلغاء من حياته، وهذا من شأنه إثارة المرارة فى نفس المعلِّم بل الحقد والغيظ والرغبة فى الفضح والانتقام؟ ثم إن القصص التى حكاها القرآن عن بنى إسرائيل وأنبيائهم لتختلف فى كثير من المفاصل الهامة عما فى العهد القديم على ما هو معروف. بل إن القرآن ليخطّئ بعض العقائد اليهودية والنصرانية المحورية تخطئة واضحة صريحة، ويدعو اليهود والنصارى إلى اعتناق الإسلام. وهذا من شأنه زيادة المرارة والاحتقان والرغبة فى الانتقام عند المعلم المزعوم. فلماذا لاذ المعلم المدَّعَى بالصمت بل بالخرس التام؟ الجواب: لأنه لا وجود له. وهذا وغيره قد نوقش مناقشة مفصلة مستقصية فى كتابى: "مصدر القرآن"، الذى حللت فيه تحليلا مستقصيا مرهقا شخصية القرآن وشخصية الرسول عليه السلام، فألفيت أنه لا يمكن إلا أن يكون محمَّد رسولا من عند الله، وإلا أن القرآن وحى من الله. كما درست أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوى وقارنت بينهما فألفيت الأسلوبين مختلفين تمام الاختلاف وسجلت هذا إحصائيا فى كتابى: "القرآن والحديث– مقارنة أسلوبية"، الذى يقع فى ستمائة صفحة كلها شواهد من القرآن والحديث على كل العناصر الأسلوبية. كذلك دونت فى كتابى: "من ينابيع الثقافة الإسلامية" كثيرا جدا من ملامح الأسلوب القرآنى المتميزة.

وقد يقول متنطع: ولم لا يكون لمحمد أسلوبان: أسلوب للقرآن محتفًى به وأسلوب للحديث أقرب إلى التلقائية؟ والرد هو أن مسألة البصمة الأسلوبية التى صرنا على وعى بها الآن لم تكن معروفة أيام محمَّد، وبخاصة بالنسبة له لأنه لم يكن شاعرا ولا خطيبا قبل النبوة كى يقال إنه كان يتعمد أن يخالف بين الأسلوبين حتى لا ينكشف أمره. كما أن الموضوعات بين القرآن والحديث واحدة، والمخاطبين واحد، والسياق واحد، والظروف التى كان محمَّد يأتى فيها

بنصوص القرآن أو بنصوص الأحاديث واحدة، والمشاكل التى كان عليه مواجهتها والأسئلة التى كان ينبغى الرد عليها فى القرآن وفى الحديث واحدة. لقد كان السؤال يوجه لمحمد أو تقع أمامه واقعة فيتم التعليق على ذلك فى الحال سواء فى نص قرآنى أو نص حديثى دون تريث أو تعمل. وكما يرى القراء فلا وجود لأى اختلاف بين القرآن والحديث هنا إلا فى أن مُحَمَّدا ساعة نزول القرآن عليه كان يغيب بعض الوقت عن الوعى بما حوله ثم سرعان ما يعود وعيه ويكون أول شيء يفعله هو الجواب على صاحب السؤال أو التعقيب على الحادثة بخلاف الأمر فى الأحاديث، فإنه لا يغيب عما حوله أبدا. وفى ضوء هذا كله لا يمكن أن يكون القرآن إبداعا مُحَمَّديا. أما غيابه عن الوعى بما حوله فسببه انفتاح وعيه على عالم الغيب خلال تلقيه الوحى من جبريل.

وعلى نفس الشاكلة لمس الأستاذ الدكتور لمسا عارضا القصة القرآنية الخاصة بخروج آدم وحواء من الجنة، قائلا إن آدم إنما عصى نَهْىَ الله له عن الأكل من الشجرة بإغراءٍ من حواء (ص٨٦٠)، وهو ما يردده العامة وأشباههم. والواقع أن القرآن لم يقل قط إن آدم قد عصى ربه وأكل من الشجرة بتحريض من حواء بل قال إن الشيطان قد دأب على الوسوسة لهما متظاهرا بأنه ناصح لهما أمين وأقسم على أنه يريد لهما الخير وأن الله إنما نهاهما عن الأكل من الشجرة حتى لا يكونا من الخالدين، وأنه ظل يوسوس لهما حتى أزلهما، وكانت النتيجة خروجهما من الجنة. أما حين يفرد القرآن أحدهما صراحةً بالذنب وتحمل المسؤولية وغفران الخطيئة فإنه حينئذ يذكر آدم وحده: "وعصى آدم ربه فغوى * ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى" (طه/ ١٢١– ١٢٢). وذلك على خلاف ما يقوله العهد القديم فى هذا الصدد. ويمكن بكل سهولة أن نفسر آدم هنا بالجنس البشرى لأنه لا يعقل أن يتحمل آدم وحده الذنب كله، وإلا فإذا كان آدم هنا هو آدم الشخص فقط فلم عوقبت معه حواء وأُخْرِجَتْ من الجنة وقال القرآن عن إبليس إنه أزلَّ الاثنين لا آدم وحده؟

وهذا ما يقوله العهد القديم. جاء فى الإصحاح الثالث من سفر "التكوين": "١وَكَانَتِ الْحَيَّةُ أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ الَّتِي عَمِلَهَا الرَّبُّ الإِلهُ، فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: «أَحَقًّا قَالَ اللهُ لاَ تَأْكُلاَ مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ؟» ٢فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ لِلْحَيَّةِ: «مِنْ ثَمَرِ شَجَرِ الْجَنَّةِ نَأْكُلُ، ٣وَأَمَّا ثَمَرُ الشَّجَرَةِ الَّتِي فِي وَسَطِ الْجَنَّةِ فَقَالَ اللهُ: لاَ تَأْكُلاَ مِنْهُ وَلاَ تَمَسَّاهُ لِئَلاَّ تَمُوتَا». ٤فَقَالَتِ الْحَيَّةُ لِلْمَرْأَةِ: «لَنْ تَمُوتَا! ٥بَلِ اللهُ عَالِمٌ أَنَّهُ يَوْمَ تَأْكُلاَنِ مِنْهُ تَنْفَتِحُ أَعْيُنُكُمَا وَتَكُونَانِ كَاللهِ عَارِفَيْنِ

الْخَيْرَ وَالشَّرَّ». ٦فَرَأَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّ الشَّجَرَةَ جَيِّدَةٌ لِلأَكْلِ، وَأَنَّهَا بَهِجَةٌ لِلْعُيُونِ، وَأَنَّ الشَّجَرَةَ شَهِيَّةٌ لِلنَّظَرِ. فَأَخَذَتْ مِنْ ثَمَرِهَا وَأَكَلَتْ، وَأَعْطَتْ رَجُلَهَا أَيْضًا مَعَهَا فَأَكَلَ. ٧فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانَانِ. فَخَاطَا أَوْرَاقَ تِينٍ وَصَنَعَا لأَنْفُسِهِمَا مَآزِرَ.

٨وَسَمِعَا صَوْتَ الرَّبِّ الإِلهِ مَاشِيًا فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإِلهِ فِي وَسَطِ شَجَرِ الْجَنَّةِ. ٩فَنَادَى الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ وَقَالَ لَهُ: «أَيْنَ أَنْتَ؟». ١٠فَقَالَ: «سَمِعْتُ صَوْتَكَ فِي الْجَنَّةِ فَخَشِيتُ، لأَنِّي عُرْيَانٌ فَاخْتَبَأْتُ». ١١فَقَالَ: «مَنْ أَعْلَمَكَ أَنَّكَ عُرْيَانٌ؟ هَلْ أَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ أَنْ لاَ تَأْكُلَ مِنْهَا؟» ١٢فَقَالَ آدَمُ: «الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَتْنِي مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ». ١٣فَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ لِلْمَرْأَةِ: «مَا هذَا الَّذِي فَعَلْتِ؟» فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: «الْحَيَّةُ غَرَّتْنِي فَأَكَلْتُ». ١٤فَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ لِلْحَيَّةِ: «لأَنَّكِ فَعَلْتِ هذَا، مَلْعُونَةٌ أَنْتِ مِنْ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ وَمِنْ جَمِيعِ وُحُوشِ الْبَرِّيَّةِ. عَلَى بَطْنِكِ تَسْعَيْنَ وَتُرَابًا تَأْكُلِينَ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكِ. ١٥وَأَضَعُ عَدَاوَةً بَيْنَكِ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكِ وَنَسْلِهَا. هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكِ، وَأَنْتِ تَسْحَقِينَ عَقِبَهُ». ١٦وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ، بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ». ١٧وَقَالَ لآدَمَ: «لأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلًا: لاَ تَأْكُلْ مِنْهَا، مَلْعُونَةٌ الأَرْضُ بِسَبَبِكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ. ١٨وَشَوْكًا وَحَسَكًا تُنْبِتُ لَكَ، وَتَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ. ١٩بِعَرَقِ وَجْهِكَ تَأْكُلُ خُبْزًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا. لأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ».

٢٠وَدَعَا آدَمُ اسْمَ امْرَأَتِهِ «حَوَّاءَ» لأَنَّهَا أُمُّ كُلِّ حَيٍّ. ٢١وَصَنَعَ الرَّبُّ الإِلهُ لآدَمَ وَامْرَأَتِهِ أَقْمِصَةً مِنْ جِلْدٍ وَأَلْبَسَهُمَا.

٢٢وَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ: «هُوَذَا الإِنْسَانُ قَدْ صَارَ كَوَاحِدٍ مِنَّا عَارِفًا الْخَيْرَ وَالشَّرَّ. وَالآنَ لَعَلَّهُ يَمُدُّ يَدَهُ وَيَأْخُذُ مِنْ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ أَيْضًا وَيَأْكُلُ وَيَحْيَا إِلَى الأَبَدِ». ٢٣فَأَخْرَجَهُ الرَّبُّ الإِلهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَ الأَرْضَ الَّتِي أُخِذَ مِنْهَا. ٢٤فَطَرَدَ الإِنْسَانَ، وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّةِ عَدْنٍ الْكَرُوبِيمَ، وَلَهِيبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ".

وفى الفصل الثانى: "الوعى الطبيعى" من الباب السابع، وهو عن الوعى والطبيعة، نقرأ تحت عنوان "القوانين الطبيعية" قول الأستاذ الدكتور: "وقد عرض المتكلمون لقانون العِلّيّة متسائلين: هل النار تحرق بنفسها أم بعامل خارجى إذا توقف توقفت النار عن الإحراق؟

وانقسموا فريقين: أشاعرة وصوفية، وهم منكرين (الصواب "منكرون" لأنها خبر مبتدإ) لقانون العِلِّيَّة من ناحية، ومعتزلة وحكماء من ناحية أخرى، وهم مثبتون له. والآن رأت الأشعرية السائدة فى ثقافة الأمة إنكار العِلِّيَّة هو السائد، ويتفق مع مقامات الصوفية مثل التوكل. وظواهر الطبيعة الكبرى تخضع لقوانين ثابتة ومطردة سماها فلاسفة العلوم: "السببية". وبذلك فإن علم الطبيعة التجريبى التقليدى يقوم على السببية" (ص٨٦٩- ٨٧٠).

ويُعَدّ ابن رشد مثلا من الفريق الثانى الذى يشير إليه الأستاذ الدكتور بالمعتزلة والحكماء، إذ هو معدود بين الفلاسفة، فهو إذن من الحكماء. ولسوف نناقش ما قاله د. حسن حنفى من خلال تحليلنا لرأى الفيلسوف القرطبى القائل بأن عدم الربط بين الأسباب وبين ما يترتب عليها يفسد علينا أمورنا بحيث لا يستطيع أحد أن يأخذ بالأسباب، ومن ثم تضطرب أمورنا وتلتوى علينا فلا نصل إلى شىء. يقول ابن رشد فى كتاب "تهافُت التهافُت": "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهَد فى المحسوسات فقول سوفسطائى. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جَنَانه وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له فى ذلك". ومن الواضح أنه قد حمّل الأشياء ما لا تحتمل، ولا أريد أن أقول إنه لم يفهم ما قاله المتكلمون الذين لا يَرَوْن أن الأسباب بطبيعتها العارية تؤدى إلى النتائج التى نراها تترتب عليها فى الواقع، بل الله سبحانه هو الذى أراد لها ذلك بحيث إذا قفز الإنسان من فوق مكان عال لسقط على الأرض وتهشم جسده ومات، وأنه سبحانه لو كان قد أراد خلاف ذلك ما كان سقوط من الأماكن العالية نحو الأسفل أصلا، أو كان لكنْ دون أن يترتب عليه تهشم أو موت. وبالمثل لو كان عز وجل أراد للماء ألا يُرْوِىَ لما أَرْوَى بل لزاد العطشان عطشا، ولو أراد للنار ألا تحرق لما أحرقت بل صارت بردا وسلاما على صاليها... وهكذا. فأين السوفسطائية هنا؟ هل يستطيع ابن رشد أن يثبت هو أو غيره أن الأسباب مرتبطة بالأشياء ارتباطا حتميا من تلقاء نفسها؟ إن كل ما نستطيعه هو القول بأن الحدثين الفلانيين يتتابعان دائما فى ظل ظروف معينة، أما أن نجزم بأن الحدث "أ" هو السبب فى وقوع الحدث "ب" فلا يصلح، ولا يمكننا التدليل على صحته. ومع هذا يقول ابن رشد إن من يقول بذلك إنما يسفسط.

كان يكون لكلامه معنى لو قال قائل ممن ينتقدهم إنه فى كل مرة يقع الحدث "أ" يتلوه وقوع حدث يختلف فى كل مرة. أى أننا إذا ألقينا بصخرة من فوق قمة جبل فمرةً تسقط على

الأرض بسرعة معينة، ومرةً تسقط بسرعة أبطأ أو أشد، ومرةً تقف فى الهواء قريبا من القمة فلا تنزل ولا تصعد، ومرةً تصعد إلى فوق، ومرةً تمضى يمينا، ومرةً تتجه شمالا، ومرةً تحرن فلا تريم موضعها... وهلم جرا رغم أن الظروف التى تم فيها سقوط الصخرة واحدة فى كل الحالات. أما أن يعترض على ما يقوله بعض المتكلمين من أن الأشياء ليست هى السبب فى حدوث ما يتلوها من أحداث، بل الله هو السبب الحقيقى، وما عداه إنما يُعَدّ سببا على سبيل المجاز، فاعتراضه لا معنى له. ولنفترض أننا تابعناه فى مقولته أفليس أن الله هو من أودع فى الأشياء عِلِّيَّتَها؟ فما الفرق بين القول بأن الأشياء هى علة ما يتبعها من أحداث وأن الله هو الذى أودع فيها تلك العلية وبين القول بأن الله هو السبب فى وقوع الأحداث التالية للأشياء كما يقول ابن رشد؟ إن ابن رشد مثلا يسمى النار وما تحرقه: "فاعلا ومفعولا"، بمعنى أن النار قد أحرقت بنفسها ما أحرقته، مع أن أى عاقل يعرف أن النار ليست لها إرادة ولا قدرة، إن هى إلا شىء فاقد للعقل والتصرف، فهى من ثم لا فعل لها ولا انفعال، بل الله هو الذى شاء أن يكون هناك احتراق متى لامست النار ثوبا أو قطعة ورق أو خشبا... إلخ ما لم تكن ثم عوائق تمنع حدوث الحريق فى هذه الظروف. وليس معنى قولنا إن الله هو الذى شاء ذلك أن النار يمكن أن تحرق مرة ولا تحرق أخرى، فضلا عن ألا تحرق أبدا، بل معناها أننا نقفز فوق المجازات إلى الحقائق، إذ الله هو السبب الحقيقى فى الإحراق وليس شيئا آخر. وفى الحالتين سوف تحرق النار الثوب أو الورق أو الخشب متى توافت شروط الإحراق.

إننا لا نقول بأنه ليس هناك تتابع لازم بين الحدثين اللذين دائما ما نراهما متتابعين. كل ما نفعله هو أننا نعزو وقوع الأشياء إلى الله سبحانه وتعالى، فى حين يعزوها ابن رشد وأمثاله إلى الأشياء ذاتها. وفى تعليق مُحَمَّد عبده على ما قاله فرح أنطون فى بحثه عن ابن رشد وفلسفته يوضح الأمر مشيرا إلى أن المتكلمين ينقسمون بشأن هذه القضية: فطائفة منهم يقولون بأن هناك أسبابا بثها الله فى الأشياء بحيث إذا فعلنا "أ" ترتب عليه حدوث "ب"، بمعنى أننا إذا شربنا الماء زال العطش، وإذا اشتعلت النار فى شىء أحرقته... وهكذا. أما الطائفة الأخرى فتقول بأن الماء فى ذاته لا يزيل عطشا، وكذلك النار لا تحرق من تلقاء نفسها، بل الله سبحانه وتعالى هو الذى رتب هذا على ذاك، وأنه إذا كان الماء بناء على الوضع الذى نعرفه هو السبب المباشر للرى، والنار هى السبب المباشر للإحراق، فالله هو السبب الأصلى لهذا وذاك ولكل شىء آخر. إنه سبب الأسباب أو المصدر الأول لجميع الأسباب. وهذه الطائفة،

بكلامها هذا، لا تقطع العلاقة بين الأسباب ونتائجها، بل تقصد أن الماء ليس هو الذى يُرْوِى، ولا النار هى التى تحرق، بل الله هو الذى أراد لكل منهما ذلك... إلخ. ومن ثم فليس معنى كلامهم اطراح الأخذ بالأسباب، بل التعمق فى الأمور ونسبة كل شىء فى الكون إلى خالقه ومصدره الأول. ومن هنا نراهم يقولون بالحساب والثواب والعقاب. ولو كانوا يريدون قطع الصلة بين الشىء أو الشخص وما يصدر عنه ما قبلوا مبدأ الحساب أصلا.

ونزيد على هذا أن عددا من فلاسفة الغرب فى العصر الحديث، ومنهم من لا يؤمن بالله، ينفون السببية أصلا ويقتصرون على القول بتلازم تتابع الحوادث فقط، ولا يجدون فيه ما يمنع من إجراء التجارب العلمية أو يترتب عليه إهمال الأسباب، ومنهم بيركلى وديفيد هيوم وبرتراند راسل وغيرهم. ومثالا على ذلك نأخذ ما نقرؤه فى المادة المخصصة للفيلسوف البريطانى التجريبى ديفيد هيوم بـ"الموسوعة العربية العالمية"، التى قالت: "اشتهر هيوم بهجومه على مبدإ السببية. ويقرر هذا المبدأُ أنه لا يمكن أن يحدث أو يظهر إلى عالم الوجود شيء من غير سبب. وكان هيوم يعتقد أنه، بالرغم من أن حدثًا واحدًا... يسبق دائمًا حدثًا آخر، إلا أن هذا لا يثبت أن الحدث الأول سبّب الحدث الثانى.وقال هيوم كذلك: إن التزامن المتواصل بين حدثين ينشئ توقعًا بأن الحدث الثانى سوف يتم حدوثه بعد الأول. ولكن لم يكن هذا شيئًا أكثر من اعتقاد راسخ أو عادة عقلية علمتنا إياها الخبرة، ولم يستطع أحد أن يبرهن أن هناك ارتباطات سببية بين الانطباعات".

وبعد "الموسوعة العربية العالمية" نُثَنِّى بما قالته المادة الخاصة به بالـ"Encyclopaedia Britannica" عن هذه المسألة. وهيوم، بالمناسبة، قد اتُّهِم فى عقيدته وصارت له سمعة سيئة بسبب ذلك. يقول فيلسوفنا البريطانى إن كل ما يمكن ملاحظته فى هذا الموضوع هو أن هناك حدثين يقترنان دائما بحيث يقع أحدهما بعد وقوع الآخر، لكن دون أن يكون هناك دليل على أن الأول هو سبب الثانى. وأغلب الظن أنه قد تأثر فى هذا، مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، بما قاله الإمام الغزالى مما لم يعجب ابن رشد وظن أنه يؤدى إلى التخبط والاضطراب وعدم التصرف بطريقة علمية نافعة أو الظن بأن أمور الكون تنقصها الحكمة. إلا أن الفرق بين هيوم والغزالى هو أن الغزالى أرجع ذلك إلى مشيئة الله فى حين توقف هيوم عند ذلك مكتفيا بملاحظة تتابع الحدثين دون أن يعزو هذا التتابع إلى أن السبب كامن فى الحدث الأول أو راجع إلى مشيئة الله ذاتها. وهذا نص ما قالته الموسوعة:

"The idea of causality is alleged to assert a necessary connection among matters of fact. From what impression, then, is it derived? Hume states that no causal relation among the data of the senses can be observed, for, when a person regards any events as causally connected, all that he does and can observe is that they frequently and uniformly go together. In this sort of togetherness it is a fact that the impression or idea of the one event brings with it the idea of the other. A habitual association is set up in the mind; and, as in other forms of habit, so in this one, the working of the association is felt as compulsion. This feeling, Hume concludes, is the only discoverable impressional source of the idea of causality".

وأنا فى الواقع لا أحب أن أخطِّئ أيا من الطائفتين: لا الطائفة التى تقول إن الله أودع فى الأشياء أن يكون بعضها سببا لبعضها الآخر ولا الطائفة التى تقول إن الأشياء ليست هى السبب فيما نعده نحن نتيجة لها بل الله سبحانه. غير أنى أُوثِر القول بأن يد الله هى التى تدبر كل شىء وتحفظه وتسيّره وتقوم عليه طول الوقت. أليس هو خالق كل شىء؟ أليس هو قَيُّوم السماوات والأرض؟ أليس هو من نغفل ولا يغفل ولا تأخذه سنة ولا نوم؟ أليس هو مَنْ فى قبضته الأرض والسماوات جميعا؟ فهذا، عندى، أفضل من أن يكون مرجع الأسباب إلى الكون، تلك الآلة العمياء التى تنطلق دون أن تبالى بأحد أو تُصِيخ إلى دعاء مستغيثٍ مكروبٍ أو تجيب محروبًا أو متألمًا. ثم هل يصح أن يبدو أحدنا، وهو يتكلم فى هذا الموضوع، وكأنه يستكثر أن يصرّف الله سبحانه وتعالى كل أمور الكون بيده الكريمة تصريفا مباشرا؟ ترى هل يحتاج سبحانه إلى معاونين له؟ وهل مَنْ خَلَق هذا الكون الهائل الذى لا يستطيع إنسان أن يحيط بأبعاده ولو عن طريق الخيال، يمكن أن يظن ظانٌّ به ذلك؟ وهل لو قلنا بأن الأسباب كامنة فى الأشياء يصير التعامل معها سهلا ومنطقيا، بخلاف ما لو قلنا إن السببية إنما ترجع إلى الله، إذ يصير ذلك التعامل وَعْرًا أو مستحيلا؟

وعلى هذا فليس لما قاله د. حسن حنفى ود. زكى نجيب محمود من أن العرب والمسلمين قد تقهقروا علميا وحضاريا جراء تركهم ما قاله ابن رشد عن الأسباب بتأثير ما كتبه الغزالى فى "تهافت الفلاسفة" واعتقادهم فى الخوارق والكرامات أىُّ موضع من الإعراب كما جاء فى كتاب د. حمادى العبيدى: "ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية". فما كتبه ابن رشد موجود لم يضع مثلما لم يضع ما كتبه الغزالى. والغزالى لم يَدْعُ إلى إقامة حياتنا على خوارق العادات ووقوع الكرامات، بل كل ما قاله هو أن الأسباب ليست من فعل الأشياء، بل من

فعل الله سبحانه وتعالى، وهو ما يؤمن به كذلك ابن رشد كما رأينا، إلا أن الغزالى يؤمن بذلك منذ البداية مباشرة، فى حين يقول ابن رشد إن الأسباب كامنة فى الأشياء بمشيئة الله. فالفرق بين الكلامين، كما يرى القارئ، ليس بالكبير عند مريد التمحيص لا المماحكة، ولا أظنه يمكن أن يؤدى إلى النتيجة التى ذكرها الكاتبان. ود. زكى نجيب له كتاب عن ديفيد هيوم يبرز فيه نفى الفيلسوف البريطانى وجود أسباب حتمية، وتأكيده أن ما نتصوره سببا ونتيجة ليسا سوى حدثين يتتابعان حتى الآن بصفة دائمة ليس إلا. كما أنه هو ود. حسن حنفى يعرفان أن عددا من الفلاسفة الغربيين المحدثين يرون هذا الرأى، وليسوا من أصحاب الخرافات ولا المعجزات، ولم يدعوا إلى التنكر للمذهب التجريبى فى العلوم الطبيعية. بل لم يترتب على قولهم هذا سوء فهم من أى غربى فى هذا الصدد.

أما المشكلة فى حضارتنا الماضية فهى أن المسلمين انصرفوا منذ وقت طويل عن بذل الجهد الحقيقى، سواء كان جهدا عقليا أو بدنيا، وصاروا يَرْضَوْن بحياة تافهة ذليلة قريبة المنال. وهم فى هذا ليسوا بدعا بين البشر، فما من أمة قويت وسادت وارتقت إلا ضعفت وهانت وتفسخت قواها فى نهاية المطاف بعد زمن يطول أو يقصر. ومن الواضح أن الأمم كالأفراد: يكونون ضعفاء فى مبتدإ أمرهم ثم يَقْوَوْنَ شيئا فشيئا إلى أن يبلغوا إِنَى نضجهم ومجدهم ثم يشرع الضعف يدب فيهم قليلا قليلا حتى ينتهوا إلى القاع. ثم ها نحن أولاء قد صار عندنا مدارس ومعاهد وجامعات، وصارت حكوماتنا ترسل البعثات العلمية إلى الدول الغربية، وتنفق على هذا كله المليارات، وصار الطلاب يجرون التجارب العلمية فى المعامل المدرسية والجامعية، ويدرسون المنهج التجريبى، زيادة على نسيانهم الغزالى وابن رشد جميعا، ومع ذلك ترانا لا نزال ننفر من بذل الجهد الحقيقى فى دنيا العقل أو فى دنيا البدن، ولا نبدع تقريبا شيئا ذا بال. والعجيب أن طلابنا وعلماءنا الخاملين هؤلاء ما إن يتركون أوطانهم إلى بلاد أخرى متقدمة علميا ويشتغلون هناك حتى يصيروا أشخاصا آخرين يبدعون كما يبدع الغربيون ويمتلئون حيوية كما يمتلئ الغربيون. والسبب هو أن الروح المسيطر على المجتمع عندنا هى روح الهزيمة واللامبالاة واليأس لا روح التوثب والحيوية والأمل، ولهذا عوامله المتعددة التى لا تنحصر فى الخلاف بين الغزالى وابن رشد إن كان هناك فعلا خلاف جذرى بينهما لا يمكن رأبه.

ومرة أخرى أليس الله هو الذى خلق الأشياء وما يترتب عليها من نتائج وآثار؟ أليس الله مطلق الإرادة بحيث يمكنه متى شاء أن يغير تلك النتائج كما حدث حين أُلْقِىَ إبراهيم فى

النار ولكن النار لم تحرقه بل كانت عليه بردا وسلاما؟ أم ترى المؤمن بالله والقرآن يمكن أن يكذّب بذلك؟ ويوم القيامة ألن تتغير قوانين الكون طبقا لما تخبرنا به الآيات والأحاديث، ومن ثم تتغير الأسباب ومسبباتها؟ وأيهما أفضل: أن نعزو الأسباب لله تعالى أم أن نعزوها للأشياء؟ وإذا كانت الأشياء لا تستجيب لمن يتجاهل الأسباب أو المسببات المرتبطة بها فمن يا ترى جعلها لا تستجيب؟ هل هى ترفض ذلك من تلقاء نفسها أو إن الله هو الذى جعلها كذلك؟ وأخيرا فكما قلت: لا فرق فى المحصلة النهائية بين الرأيين إلا فى أن من ينسبون الأسباب إلى الله هم أبعد نظرا وأوسع أفقا، وأكثر اتساقا مع إيمانهم برب العالمين، فضلا عن أن القول بذلك يتسع لوقوع المعجزات التى يذكرها القرآن والحديث للأنبياء والرسل، ويتسع للقول بأن وضع الأسباب والمسببات سوف يختلف فى العالم الآخر. أما القول بأن ما يؤمن به الغزالى والأشاعرة معناه أن الأمور ستصير فوضى لا ضابط لها ولا رابط ولا يحكمها نظام فلم يقل بذلك لا الغزالى ولا الأشاعرة، ولا أحدَ عاقل يمكن أن يعتقده. ومن يتهمهم بهذا فالعيب فيه هو: إما لأنه لا يفهم ما يقولون وإما لأنه لا يقول الحق عنهم. ذلك أن الله قد رتب دنياه على ارتباط ما نسميه: "الأسباب" بما نسميه: "المسببات". نعم الله هو الذى فعل هذا لا أحد آخر، وما الأشياء سوى أداة فى يده سبحانه لا تقدر أن تفعل أو لا تفعل من تلقاء ذاتها، بل الله هو الذى يسوقها إلى ما يريد منها. وهذا بالنسبة لمن يؤمن بالله، أما الجاحد فموضوع آخر. وبالنسبة لابن رشد نراه جعل المادة الأولى التى يتشكل منها العالم مساوية لله فى الوجود الأزلى رأسا برأس، فلربما لا يكون من الغريب أن يصر على إسناد الأسباب إلى الأشياء، وإن عاد فى بعض كلامه فقال إن الله هو الذى نظمها على هذا النحو. وهذا اضطراب فى فكر ابن رشد. وبالمناسبة فمن تلاميذ ابن رشد فى أوربا إسكندر أشيلليني، الذى كان يعيش فى القرن السادس عشر، وله كتاب بعنوان "الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعازيم"، وفيه يقرر أن المعجزات ظواهر طبيعية، وهو ما تابعه فيه تلميذه سيرار كريمونيني، وهو من أهل القرنين السادس عشر والسابع عشر طبقا لما كتبه د. مراد وهبة فى كتابه: "مفارقة ابن رشد".

والآن إلى قضية أخرى، فقد فهم الأستاذ الدكتور أن قوله تعالى فى سورة "آل عمران": "إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين" (ص٩٤٧) يقرر أن آدم نبى. وهذا، والحق يقال، دليل قوى، فقد ذكره الله بين طائفة من المُصْطَفَيْن، وكلهم أنبياء. كما استعمل القرآن له كلمة "اجتبى"، وهى بمعنى الاصطفاء. قال تعالى فى سورة "طه" بعدما أكل

آدم وحواء من الشجرة المحرمة: "ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى". ولفظة "اجتبى" أيضا لم تستخدم فى القرآن إلا لأنبياء الله عليهم السلام. وهذه قصة ولدَىْ آدم كما وردت فى سورة "المائدة": "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٢٧) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَى يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِى إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّى أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (٢٨) إِنِّى أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (٢٩) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٣٠) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِى سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِىَ سَوْأَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (٣١) مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِى إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِى الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (٣٢)".

وفيها نجد "تقريب القربان" و"تقبُّل الله من المتقين" و"البَوْء بالإثم" و"مواراة السوءة"، "أخاف الله رب العالمين" و"أصحاب النار" و"جزاء الظالمين". وهى عقائد ومفاهيم وعبارات لا تُعْرَف خارج الوحى. بل من المستبعد تماما أن نتصور وجود حساب وجزاء ونار لناس لم يأتهم دين يرشد ويوجه ويبشر وينذر لئلا يكون للناس على الله حجة. وتقديم القرابين شعيرة دينية. ومعنى هذا أنه قد سبق ابنى آدم نبى أتى بهذه العقائد والمفاهيم والتشريعات، وليس أمامنا إلا آدم أبوهما. و"عن أبى ذر قال: قلتُ: يا رسولَ اللهِ، أى الأنبياءِ كان أولُ؟ قال: آدمُ. قلتُ: يا رسولَ اللهِ، ونبى كان؟ قال: نعم نبى مُكلَّمٌ. قلتُ: يا رسولَ اللهِ، كم المرسلونَ؟ قال: ثلاثُمائةٍ وبضعةَ عشرَ جمًّا غفيرًا". ومن هنا أرانى لست مقتنعا بتفسير علماء القرآن لقوله تعالى: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا؟" بأن "هل" معناها "قد". أى إن الإنسان، حسب تفسيرهم، قد أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا بل كان شيئا مهملا غير ذى قيمة. وأرى على العكس من ذلك أن السؤال هنا سؤال إنكارى بمعنى أنه لم يحدث أن مر على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا لأن الله سبحانه قد اختار أول إنسان نبيا يحمل رسالته إلى البشر فى بداية التاريخ الإنسانى، ولم يتركهم هملا بلا هداية وتنوير، فكان الإنسان منذ البداية شيئا مذكورا، أى له قيمة، ولم يتركه الله على عماه بل أخذ بيده وأقاله من عثرته واختار أول إنسان نبيا يحمل إلى جنسه البشرى رسالة الهدى

والنور. ولكن للأسف فإن الأستاذ الدكتور رجع عن تقرير نبوة آدم، وإن كان بطريق غير مباشر، إذ تساءل بعد عدة أسطر: "من هو أبو الأنبياء: نوح أم إبراهيم؟" (ص٩٤٨). والسؤال فى حد ذاته يعنى أن آدم ليس نبيا ما دام نوح أو إبراهيم هو أبا الأنبياء. ومع هذا يعود بعد أسطر قلائل فى نفس الصفحة فيجعل آدم نبيا رئيسيا، وبعد أسطر أخرى يجعل منه "أول الأنبياء" (ص٩٤٨). وإن كنت أرجع فأقول: إن الأستاذ الدكتور لا يؤمن بالنبوات أصلا. بيد أننى إنما أناقش ما هو موجود أمامى من كلام سيادته وأحاول أن أستخلص منه دلالته. وهذا يكفينى.

# نبذة عن المؤلف

**إبراهيم محمود عوض**

**من مواليد قرية كتامة الغابة – غربية – مصر فى ٦/ ١/ ١٩٤٨م**

**تخرج من آداب القاهرة عام ١٩٧٠م**

**حصل على الدكتورية من جامعة أكسفورد عام ١٩٨٢م**

**أستاذ النقد الأدبى بجامعة عين شمس**

**البريد الضوئى:** (ibrahim_awad9@yahoo.com)

**المؤلفات:**

**معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين**

**المتنبى– دراسة جديدة لحياته وشخصيته**

**لغة المتنبى– دراسة تحليلية**

**المتنبى بإزاء القرن الإسماعيلى فى تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)**

**المستشرقون والقرآن**

**ماذا بعد إعلان سلمان رشدى توبته؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية**

**الترجمة من الإنجليزية – منهج جديد**

**عنترة بن شداد – قضايا إنسانية وفنية**

**النابغة الجعدى وشعره**

**من ذخائر المكتبة العربية**

**السجع فى القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)**

**جمال الدين الأفغانى – مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)**

**فصول من النقد القصصى**

**سورة طه – دراسة لغوية وأسلوبية مقارنة**

**أصول الشعر العربى (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)**

**افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرين على الإسلام والمسلمين – دراسة نقدية لرواية "العار"**

من الطبرى إلى سيد قطب – دراسات فى مناهج التفسير ومذاهبه
القرآن والحديث – مقارنة أسلوبية
اليسار الإسلامى وتطاولاته المفضوحة على الله والرسول والصحابة
مُحَمَّد لطفى جمعة وجيمس جويس
"وليمة لأعشاب البحر" بين قيم الإسلام وحرية الإبداع – قراءة نقدية
لكن مُحَمَّدا لا بواكى له – الرسول يهان فى مصر ونحن نائمون
مناهج النقد العربى الحديث
دفاع عن النحو والفصحى– الدعوة إلى العامية تطل برأسها من جديد
عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين
الفرقان الحق – فضيحة العصر
لتحيا اللغة العربية يعيش سيبويه
التذوق الأدبى
الروض البهيج فى دراسة "لامية الخليج"
المهزلة الأركونية فى المسألة القرآنية
سهل بن هارون وقصة النمر والثعلب – فصول مترجمة ومؤلفة
"تاريخ الأدب العربى" للدكتور خورشيد أحمد فارق – عرض وتحليل ومناقشة (مع النص الإنجليزى)
الأسلوب هو الرجل– شخصية زكى مبارك من خلال أسلوبه
فنون الأدب فى لغة العرب
الإسلام فى خمس موسوعات إنجليزية (نصوص ودراسات)
فى الأدب المقارن – مباحث واجتهادات
مختارات إنجليزية استشراقية عن الإسلام
نظرة على فن الكتابة عند العرب فى القرن الثالث الهجرى (مترجم عن الفرنسية)
فصول فى ثقافة العرب قبل الإسلام
بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ماذا يقولون عن الإسلام؟ (نصوص وردود)
دراسات فى النثر العربى الحديث

"مدخل إلى الأدب العربى" لهاملتون جب– قراءة نقدية (مع النص الإنجليزى)

مسير التفسير – الضوابط والمناهج والاتجاهات

"الأدب العربى – نظرة عامة" لبيير كاكيا: عرض ومناقشة (مع النص الإنجليزى)

بشار بن بُرْد – الشخصية والفن

الحضارة الإسلامية– نصوص من القرآن والحديث ولمحات من التاريخ

فى التصوف والأدب الصوفى

النساء فى الإسلام – نَسْخ التفسير البطرياركى للقرآن (النص الإنجليزى مع دراسة موازية)

الإسلام الديمقراطى المدنى – الشركاء والموارد والإستراتيجيات (ترجمة "تقرير مؤسسة راند الأمريكية لعام ٢٠٠٣م عن الإسلام والمسلمين فى أرجاء العالم" عن الإنجليزية)

صعود الإسلام السياسى فى تركيا (من سلسلة تقارير مؤسسة راند الأمريكية عن الإسلام والمسلمين فى العالم– مترجم عن الإنجليزية)

بناء شبكات الاعتدال الإسلامى (من سلسلة تقارير مؤسسة راند الأمريكية عن الإسلام والمسلمين فى العالم– مترجم عن الإنجليزية)

محاضرات فى الأدب المقارن

من قضايا الدراسة الأدبية المقارنة

ست روايات مصرية مثيرة للجدل

هوامش على "تاريخ العرب" لفيليب حتى

أفكار مارقة– قراءة فى كتابات بعض العلمانيين العرب

الرد على ضلالات زكريا بطرس

موسم الهجوم على الإسلام والمسلمين – مع "قسمة الغرماء" ليوسف القعيد و"تيس عزازيل فى مكة" ليوتا

"القرآن والمرأة" لأمينة ودود – النص الإنجليزى مع ست دراسات عن النسوية الإسلامية

عبد الحليم محمود – صوفى من زماننا

د. ثروت عكاشة – إطلالة على عالمه الفكرى

قراءة فى كتابات ابن حزم وابن رشد وابن مضاء حول النحو والنحاة مع محاولة تيسير بعض المسائل النحوية

القرآن ونظرية القراءة فى نسختها العربية الإسلامية

فى النقد التطبيقى– حلمى القاعود روائيا (قراءة تكاملية)

مع "التفسير الموضوعى للقرآن الكريم" للدكتور حسن حنفى (دراسة تحليلية تقييمية)

مقتل ابن أبى الحقيق

مقتل كعب بن الأشرف

مقتل الأسود العنسى

علاوة على الدراسات المنشورة فى المواقع المشباكية المختلفة

---

# الفهرست